Oskar v. Hinüber

Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien



AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR · MAINZ

FRANZ STEINER VERLAG WIESBADEN GMBH · STUTTGART

Vorgetragen in der Klassensitzung am 23. Juni 1989,
zum Druck genehmigt am 24. Juni 1989, ausgegeben am 22. Februar 1990

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hinüber, Oskar von:
Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien / von Oskar v. Hinüber. Akad. d. Wiss. u.d. Literatur, Mainz. - Stuttgart : Steiner-Verl. Wiesbaden, 1990
(Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur ; Jg. 1989, Nr. 11)
ISBN 3-515-05627-0
NE: Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz) / Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse: Abhandlungen der Geistes- ...

Satz und Druck: Druckhaus Darmstadt GmbH, Darmstadt
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

Die folgende Abhandlung ist aus Arbeiten im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 321 „Übergänge und Spannungsfelder zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ erwachsen, über die aus Anlaß des Berichtskolloquiums vom 5. Februar 1987 zum erstenmal vorgetragen wurde. Da es sich nachträglich als unumgänglich erwies, in einem längeren Exkurs (Abschnitt V—X) die innere Chronologie des in Pāli von der Theravāda-Schule auf Ceylon und in Südostasien überlieferten buddhistischen Kanons (Tipiṭaka) zu erörtern, um die ältesten literarischen Zeugen aus Indien für den Gebrauch der Schrift zeitlich einordnen zu können, mußte der Text des Vortrages stark erweitert und völlig neu gestaltet werden. Die Anregung zu einer ersten Untersuchung der Struktur von formelhaften Wortgruppen im Pāli-Kanon (Abschnitt VII) ging von einem Vortrag von A. Primmer, Wien, anläßlich eines Symposions des genannten Sonderforschungsbereichs am 1. Dezember 1988 aus: Gebändigte Mündlichkeit — Zum Prosarhythmus von Cicero bis Augustin.

Da der Beginn der Schriftlichkeit in Indien auch die allgemeine Schriftgeschichte berührt, schien es zweckmäßig und notwendig, gelegentlich auch wohlbekannte Tatsachen der indischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte in Erinnerung zu rufen. Möglichst enge Grenzen wurden dagegen der Beiziehung der weitverzweigten Literatur zur Entstehung der indischen Schriften gezogen, da ein umfassender Forschungsbericht zu diesem Thema von H. Falk, Freiburg, als Beitrag zum Sonderforschungsbereich 321 vorbereitet wird.

Abkürzungsverzeichnis

AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge
ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute
AiGr	J. Wackernagel: Altindische Grammatik. Göttingen 1896. Band I: Introduction Générale von L. Renou 1957
AKM	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
AO	Acta Orientales
AWL	Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse
BEFEO	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
BHSG/D	F. Edgerton: Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. New Haven 1953
CPD	Critical Pāli Dictionary
EI	Epigraphia Indica
EW(NS)	East and West (New Series)
GM	Gilgit Manuscripts. Vol. III 1—4. Srinagar-Calcutta 1942—1950
Hôbôgirin	Hôbôgirin. Dictionaire encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources Chinoises et Japonaises. Tokyo—Paris 1929ff.
IIJ	Indo-Iranian Journal
JAs	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBRS	Journal of the Bihar Research Society
Jg	Jahrgang
JIABS	Journal of the International Association of Buddhist Studies
JOIB	Journal of the Oriental Institute, Baroda
JPTS	Journal of the Pali Text Society
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JSS	Journal of the Siam Society

Kasussyntax	O. v. Hinüber: Studien zur Kasussyntax des Pāli, besonders des Vinaya-Piṭaka. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Beihefte. Neue Folge 2. München 1968
KZ	Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung (Kuhns Zeitschrift)
Lamotte: Histoire	É. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain 1958
Mittelindisch	O. v. Hinüber: Das ältere Mittelindisch im Überblick. ÖAW. Sitzungsberichte, 467. Band. Wien 1986
MPPŚ	É. Lamotte: Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna. (Mahāprajñāpāramitāśāstra). Tome I—V. Louvain 1949—1980
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
PED	T. W. Rhys Davids and W. Stede: The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary. London 1921—1925
PEFEO	Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient
PTC	F. L. Woodward and E. M. Hare: Pāli Tipiṭakaṃ Concordance. Part I—III, 6. London 1952—1984
PW	O. Böhtlingk und R. Roth: Sanskrit-Wörterbuch. St. Petersburg 1855—1877
StII	Studien zur Indologie und Iranistik
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Die Abkürzungen folgen im allgemeinen: H. Bechert: Abkürzungsverzeichnis zur buddhistischen Literatur. Vorabdruck. Göttingen 1988. Die Pāli-Texte sind nach dem in: V. Trenckner: A Critical Pāli Dictionary. Epilegomena to Vol. I by H. Smith. Copenhagen 1948 niedergelegten System abgekürzt.

I. Einleitung

Der bunten Vielfalt verschiedener Schriften im heutigen Indien steht in Europa ein vergleichsweise einheitlicher Schriftgebrauch gegenüber. Denn während hier von der Antike bis in die Gegenwart selbst der Ursprung der beiden weit verbreiteten Schriftformen, nämlich der lateinischen und der kyrillischen, in Gestalt der griechischen Schrift nur unwesentlich verändert erhalten ist, wurde in Indien die Mutter aller einheimischen Schriften[1] mit Ausnahme der schon früh und ohne Fortsetzer untergegangenen Kharoṣṭhī-Schrift[2] längst vergessen und mußte im vorigen Jahrhundert durch Entzifferung neu gewonnen werden[3]. Denn die Schriften der Gegenwart erlauben keinen unmittelbaren Rückschluß auf die wohl seit früher nachchristlicher Zeit nicht mehr lesbare Brāhmī-Schrift der Maurya-Zeit[4].

Die ersten Denkmäler dieser und der gleichzeitig erscheinenden Kharoṣṭhī-Schrift sind bekanntlich die Inschriften Aśokas, des dritten Herrschers der Maurya-Dynastie aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. Und da sich die erheblich frühere Schrift der Harappa-Kultur nach wie vor einer Entzifferung entzieht[5], sind sie zugleich die ältesten lesbaren Schriftzeugnisse, die sich in Indien erhalten haben.

[1] Von außen wurden immer wieder Schriften nach Indien hineingetragen: Zuerst die aramäische und die griechische Schrift, dann die für Pahlavi und Avesta gebräuchlichen Schriften der Parsen, die verschiedenen Varianten der arabischen Schrift, die auch für indische Sprachen wie Sindhī, Kāśmīrī oder Urdū verwendet werden, und schließlich durch Portugiesen und Engländer die lateinische Schrift, in der auch Koṅkanī geschrieben wird.

[2] Sie kam in Indien nach 200 n. Chr. und in Zentralasien vielleicht erst nach 600 n. Chr. außer Gebrauch: A. H. Dani: Indian Palaeography. Oxford 1963 [unveränderter Nachdruck Delhi 1986 mit einer erweiterten Einleitung: S. IX—XVII zu den Zahlzeichen], S. 252, und D. Hitch: Kharoṣṭhī Influences on the Saka Brāhmī Scripts, in: Middle Iranian Studies. Leuven 1984. Orientalia Lovanensia Analecta 16, S. 187—202, bes. S. 187.

[3] Die Entzifferung gelang 1837 J. Prinsep (1799—1840): E. Windisch: Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde. I. Straßburg 1917. Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. I. Band, I. Heft B., S. 105f.

[4] Zu einem vergeblichen Leseversuch zur Zeit des Sultans Firoz Shah Tughluq (1351—1388): H. M. Elliot, J. Dowson: The History of India as Told by Its Own Historians. III. [Nachdruck 1970], S. 352 = J. A. Page: A Memoir on Kotla Firoz Shah, Delhi. Delhi 1937. Memoirs of the Archeological Survey of India, No. 52, S. 5 aus: Shams-i-Sirāj 'Afīf: Tārīkh-i-Fīroz Shāhī.

[5] Der gegenwärtige Forschungsstand ist dargestellt von: A. Parpola: The Indus Script: A Challenging Puzzle, in: World Archaeology Vol. 17, no. 3. 1986 (Early Writing Systems), S. 399—419 und ders.: Zur Entzifferung der Indus-Schrift, in: Vergessene Städte am Indus. Frühe Kulturen in Pakistan vom 8. bis 2. Jahrtausend v. Chr. (Ausstellungskatalog). Mainz 1987, S. 196—205.

Erst Jahrhunderte später treten an die Seite dieser epigraphischen Zeugen auch vermutlich im 2. Jahrhundert n. Chr. entstandene Handschriften, die das trockene Klima Zentralasiens vor dem Untergang bewahrt hat. Das einzige Manuskript überhaupt, das die Verwendung der Kharoṣṭhī-Schrift für einen literarischen, religiösen Text neben ihrem Gebrauch auf Inschriften oder für Dokumente bezeugt, ist das auf Birkenrinde geschriebene und vielleicht in der Nähe von Khotan gefundene Gāndhārī-Dharmapada[6]. Die ältesten erhaltenen Fragmente eines Palmblattbuches stammen dagegen aus Kuča im Gebiet des nördlichen Zweiges der Seidenstraße, wohin sie schon im Altertum aus Indien gebracht worden sind, und enthalten die frühesten bekannten Dramen der indischen Literatur, die von dem buddhistischen Autor Aśvaghoṣa verfaßt sind[7].

Beide Schreibmaterialien, Birkenrinde und Palmblätter, beherrschen für viele Jahrhunderte die Buchherstellung in Indien, bevor nach einheimischen (?) Vorläufern in muslimischer Zeit das Papier hinzutritt. Bereits seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. werden Landschenkungen auf Kupferplatten dauerhaft dokumentiert[8].

Der aus den Aśoka-Inschriften erkennbare Beginn der Schriftlichkeit beendet die mündliche Überlieferung nicht, die wohl mindestens ein knappes Jahrtausend tiefer in die Vergangenheit zurückreicht, wenn man die ältesten Teile des Rigveda mit aller gebotenen Vorsicht um 1000 v. Chr. ansetzt. Denn obwohl die aus dem Nordwesten in den indischen Subkontinent einwandernden Arier bereits auf ihren Wan-

[6] J. Brough: The Gāndhārī Dharmapada. London 1962. London Oriental Series Vol. 7, S. 1f., 56. Zu Kanonzitaten in Kharoṣṭhī-Inschriften: R. Salomon und G. Schopen: The Indravarman Casket Inscription Reconsidered. JIABS VII, 1. 1984, S. 107—123. — Birkenrinde wird auch außerhalb Indiens als Schreibmaterial verwendet: K.-D. Grothusen: Das altrussische Birkenrindenschrifttum, in: Frühe Schriftzeugnisse der Menschheit. Göttingen 1971, S. 212—240; vgl. auch Anmerkung 44.

[7] H. Lüders: Bruchstücke buddhistischer Dramen. Berlin 1911 [Nachdruck Stuttgart 1979 als: Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie Band 1].

[8] Literatur zu Schreibmaterialien ist zusammengestellt bei: Verf.: Epigraphical Varieties of Continental Pāli from Devnimori and Ratnagiri, in: Essays in Honour of Dr. Shozen Kumoi on His 70th Birthday. Kyoto 1985, S. 185—200, bes. S. 199 Anm. 5; ferner Mahākarmavibhaṅga, ed. par S. Lévi. Paris 1932, S. 44.5; T. Burrow: Sanskrit Lexicographical Notes, in: Felicitation Volume Presented to S. K. Belvalkar. Benares 1957; S. 3—11, bes. S. 5, no. 2 *kaḍitra* „a skin, leather for writing on"; Sreemula Rajeswara Sarma: Writing Material in Ancient India. Aligarh 1985. Aligarh Oriental Series No. 5; zum Gebrauch des Papiers: J. Trier: Ancient Paper of Nepal. Kopenhagen 1972 [Rez.: ZDMG 126.1976.222 mit Literaturhinweisen]; zu Edelmetallen als Schreibmaterial: Kurudhamma-Jātaka, Ja II 372,3 u. ö. (Gold); A. Peltier: Introduction à la connaissance des *hlvṅ ba'* de Thailande. Paris 1977. PEFEO CXV. S. 51 (Silber), S. 120 (Gold). — Im Nationalmuseum, Bangkok, findet sich in der Ausstellung zur Geschichte Thailands ein beschriebener, anläßlich der Niederlegung einer Reliquie CS 738 = AD 1376 in Sukhothai von dem Mahāthera Cudāmuni(!) in einen Stūpa eingeschlossener Goldstreifen, der auch eine Formel in Pāli und in Thai Yuan-Schrift enthält. Es ist das älteste Zeugnis für die Verwendung dieser Schrift.

derungen mit Schriftkulturen zusammengetroffen waren[9], und obwohl sie vielleicht auch in Indien selbst noch Gelegenheit hatten, die letzten Ausläufer der Schrift der Harappa-Kultur kennenzulernen[10], machten sie sich doch dies Hilfsmittel für die Bewahrung und Weitergabe ihrer Literatur, deren Tradition in eine Zeit vor der Einwanderung nach Indien zurückreicht[11], nicht zu eigen, sondern blieben so sehr und so lange allein der Mündlichkeit verpflichtet, daß eben dies zu einem hervorstechenden Merkmal der vedischen Kultur wird und Indien damit zum klassischen Land der mündlichen Überlieferung. Denn noch lange nach der Einführung der Schrift eröffnet allein das aus dem Munde des Lehrers aufgenommene Wort in der brahmanischen Tradition den Zugang zum heiligen Wissen[12], während das Arbeiten mit Handschriften ausdrücklich mißbilligt wird[13].

Obwohl die Aśoka-Inschriften eine scharfe Trennungslinie zwischen der ausschließlich mündlichen und der beginnenden schriftlichen Überlieferung ziehen, hat man vielfach trotzdem versucht, mit Hilfe verschiedener Annahmen das Vorhandensein von Schrift in Indien schon lange vor Aśoka zu erweisen[14]. Dabei wurden und werden die oft geäußerten Zweifel an einer vergleichsweise späten Einführung der Schrift nicht zuletzt durch den großen Umfang mancher mündlich verfaßter und tradierter Texte ebenso genährt wie durch ihren teilweise sehr verwickelten Aufbau[15]. Diese Ungläubigkeit gegenüber den eindrucksvollen Gedächtnisleistungen der Inder ist nun keine Erscheinung der Gegenwart, sondern reicht weit in die Vergangenheit zurück. Denn schon die Chinesen schenkten den indischen Missionaren des Buddhismus um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends wenig Vertrauen, bis diese ihre Kenntnis auch sehr langer Texte und ihre Fähigkeit, Auswendiggelerntes zu bewahren, unter Beweis gestellt hatten[16].

[9] M. Mayrhofer: Die Arier im Vorderen Orient — ein Mythos? ÖAW, Sb 294.3. Wien 1974 = Ausgewählte Kleine Schriften. Wiesbaden 1979, S. 48—71, vgl. L. A. Schwarzschild, IIJ 18.1976, S. 291—293 und T. Burrow, JRAS 1978, S. 86; B. Brentjes: Archäologisches zu den Wanderungen der Indoiraner. Altorientalische Forschungen 13.1986, S. 224—238; ferner: Verf.: Mittelindisch § 4.

[10] Noch im frühen 1. Jahrtausend v. Chr. lassen sich Graffiti nachweisen, die an die Indus-Schrift anzuknüpfen scheinen, ohne daß sich entscheiden läßt, ob diese noch eine wirkliche Schriftkenntnis voraussetzen: B. B. Lal: Archaeological Evidence for the Indus Script, in: Le Déchiffrement des Écritures et des Langues. Colloque du XXIX[e] Congrès International des Orientalistes Présenté par J. Leclant. Paris 1975, S. 145—149. Die Frage, ob und inwieweit die frühen Arier kulturelles Erbgut aus der Harappa-Kultur übernommen haben, ist schwer beantwortbar: H. W. Bodewitz, WZKS 30. 1986, S. 195f. mit Literaturhinweisen.

[11] Indogermanische Dichtersprache. Hg. v. R. Schmitt. Darmstadt 1968. Wege der Forschung Band CLXV.

[12] In gleicher Weise lehnen es auch die Druiden ab, ihr heiliges Wissen der Schrift anzuvertrauen: *neque fas esse existimant ea litteris mandare,* Caesar: De bello Gallico VI 14, vgl. auch Platon: Phaidros 274 d ff.; auch der Koran wird aus dem Munde des Lehrers, nicht aus einem Buch gelernt: A. F. L. Beeston, JRAS 1985, S. 249 unten.

[13] L. Renou: The Destiny of the Veda in India. Delhi 1965, § 26 mit Anm. 10 und: P. V. Kane: History of Dharmaśāstra. Band II,1. Poona[2] 1974, S. 347—349.

[14] So beispielsweise Älteres zusammenfassend: M. Winternitz: Geschichte der indischen Literatur. I. Leipzig [2]1909; S. 28—37 = A History of Indian Literature, trsl. by S. Ketkar. I. Calcutta 1927 [Nachdruck Delhi 1972], S. 31—40; AiGr, Introduction Générale. Göttingen 1957, S. 32 mit Anmerkung 489, oder in der jüngsten Vergangenheit beispielsweise: K. R. Norman: The Origin of Pāli and Its Position among the Indo-European Languages. Journal of Pali and Buddhist Studies 1.1988, S. 1—27, bes. S. 14, oder D. Pingree, JAOS 108.1988, S. 638. Trotz des irreführenden Titels ist T. Vimalananda: Evidence for the Use of Writing Before Asoka, in: Paranavitana Felicitation Volume. Colombo 1965, S. 313—327 ein guter Überblick über die Forschung, in dem nicht mit Schrift vor Aśoka gerechnet wird. Nicht weiter führt: S. H. Levitt: The Indian Attitude Towards Writing. Indologica Taurinensia 13. 1985/6, S. 229—250.

[15] Den Umfang der Texte, die ein traditioneller Veda-Kenner bewältigen muß, beschreibt Kane, wie oben Anm. 13, S. 348; ferner: F. Staal: The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science. Amsterdam 1986. Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 49, No. 8.

[16] P. Demiéville: À propos du concile de Vaiśālī. T'oung Pao 40.1950, S. 239—296, bes. S. 245, Anm. 1; zur Mnemotechnik in China: M. Lackner: Das vergessene Gedächtnis. Stuttgart 1986. Münchener Ostasiatische Studien Band 42.

II. Hypothesen zur Einführung der Schrift in Indien

Auch Versuche, die Schrifterfindung im alten Indien zu erklären, führten zu Überlegungen, die von einem Ursprung der Schrift bereits in einer Zeit vor Aśoka ausgehen. An erster Stelle ist hier die einheimische, indische Tradition zu nennen, der die Schrift als eine Erfindung des Gottes Brahma gilt, der nach den Regeln der indischen Ikonographie mit einem Palmblattbuch in der Hand dargestellt werden kann[17]. Nach seinem Namen wird die Schrift *brāhmī (lipi)* genannt, die zusammen mit der *kharoṣṭhī* die bekannte Liste verschiedener Schriften, die der Bodhisattva erlernt, im Lalitavistara (LV 125,19) anführt. Daher wurden von der westlichen Forschung diese beiden Termini für die ältesten bekannten Schriften Indiens durchgesetzt, während sonst die Terminologie der indischen Paläographie wenig gefestigt ist.

Wenn nun Einigkeit darüber besteht, daß die linksläufige Kharoṣṭhī-Schrift auf ein semitisches Alphabet zurückgeht, so gehen die Meinungen über den Ursprung der rechtsläufigen Brāhmī-Schrift noch heute weit auseinander. So stellt die neuere Forschung der erwähnten altindischen Tradition, die die Erfindung dieser Schrift als eine *creatio ex nihilo* in die mythische Vorzeit verlegt, im wesentlichen drei Hypothesen entgegen, wenn man ganz Abwegiges beiseite läßt[18]:

1. Die Brāhmī-Schrift ist aus einem semitischen Alphabet abgeleitet.
2. Die Brāhmī-Schrift ist eine einheimische, indische Erfindung und frei von außerindischen Einflüssen.
3. Die Brāhmī-Schrift ist auf der Grundlage und nach dem Vorbild der Indus-Schrift entwickelt.

[17] G. Bühler: Indische Palaeographie. Straßburg 1896. Grundriß der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde I. Band, 11. Heft, § 1; über entsprechende Vorstellungen bei den Jainas: A. Mette: Indische Kulturstiftungsberichte und ihr Verhältnis zur Zeitaltersage. Wiesbaden 1973. AWL Jg 1973, Nr. 1, S. 9, 16, 20; vgl. auch Hôbôgirin s.v. Bon, S. 117a „Brahmā inventeur de l'écriture". — Die Bedeutung des Namens Kharoṣṭhī ist unklar: H. Humbach, OLZ 1968, S. 490.

[18] Die verschiedenen, bisher vorgetragenen Ansichten sind in großen Zügen gesammelt bei: AiGr, Introduction Générale. Göttingen 1957, S. 32 mit Anm. 489; S. P. Gupta, K. S. Ramachandran: The Origin of Brahmi Script. Delhi 1979 [Rez.: R. Salomon, JAOS 102.1982, S. 553—555]; N. P. Rastogi: Origin of Brāhmī Script. Benares 1980; L. Gopal: On the Origin of the Indian Alphabet, in: Ācārya-Vandanā. D. R. Bhandarkar Birth Centenary Volume. Calcutta 1982, S. 239—248. Für Weiteres sei auf den angekündigten Forschungsbericht von H. Falk verwiesen.

Der letztgenannten Hypothese, die gleichsam in einer frühen Form schon vor dem Bekanntwerden der Indus-Schrift vertreten wurde, wenn A. Cunningham (1814—1893) der Brāhmī- eine hypothetische Bilderschrift unterlegen wollte, kommt kaum eine ernstzunehmende Wahrscheinlichkeit zu[19]. Denn man kann, solange der Zugang zur Lesung der Indus-Schrift versperrt ist, nur formal argumentieren, also nur mit der Ähnlichkeit von Zeichenformen, ohne Lautwerte zu berücksichtigen. Da nun derartige Ähnlichkeiten nirgends besonders ins Auge springen oder sich auch nur wahrscheinlich machen lassen, und da zudem sichere Spuren für den verbreiteten Gebrauch der Indus-Schrift aus der Zeit nach der Einwanderung der Arier, wie oben dargelegt, fehlen, braucht dieser Gedankengang nicht weiter verfolgt zu werden.

Die Hypothese einer Entlehnung aus dem Bereich der semitischen Schriften bei der Schaffung der Brāhmī-Schrift hat, seit sie von G. Bühler (1837—1898) in seiner noch heute als Standardwerk geltenden „Paläographie" von 1896 vertreten wurde, trotz mancher Kritik[20] eine weite Verbreitung gefunden und ist mit leichten Erweiterungen oder Ergänzungen in die allgemeinen Darstellungen der Schriftgeschichte von H. Jensen (^{2}1958), J. G. Février (^{2}1959), J. Friedrich (1966), D. Diringer (^{2}1968) oder A. Schmitt (1980), um einige Beispiele zu nennen, eingegangen[21].

Die zweite, von einer autochthonen Entstehung der Brāhmī-Schrift ausgehende Hypothese wird in verschiedenen Ausprägungen erwartungsgemäß vor allem von indischen Gelehrten vertreten, zuletzt mit viel Eifer von Naresh Prasad Rastogi (s. Anm. 18). Mit großer Vorsicht und wohltuender Zurückhaltung nähert sich dagegen A. H. Dani den bisher vorgetragenen Gedanken zur Einführung der Schrift in Indien in seiner bereits erwähnten „Indian Palaeography" von 1968, der letzten Gesamtdarstellung des Gegenstandes.

Der von Bühler verfochtenen und noch von Dani in einer sehr abgemilderten Form vertretenen Herleitung der Brāhmī- aus einer semitischen Schrift stellen sich nun erhebliche Schwierigkeiten in den Weg. Zunächst ergibt sich ein chronologisches Problem. Sucht man nämlich nach einem semitischen Vorbild, so muß man bis etwa in das Jahr 800 v. Chr. hinaufgehen (Bühler, § 5), um auf Zeichen zu stoßen, deren Form denen der Brāhmī-Schrift nahe genug zu stehen scheint. Damit gähnt zwischen der vermuteten Einführung und der tatsächlichen Bezeugung der Schrift

[19] Ein ähnlich verfehlter Ansatz von R. Shamasastry ist kürzlich erneut zurückgewiesen von: L. Gopal: Tantric Origin of Brāhmī. JBRS 63/64. 1977/8. L. N. Mishra Volume, S. 822—830.

[20] A. Barth: Œuvres. Tome II. Paris 1914, S. 318f., Tome V. Paris 1927, S. 73f.

[21] H. Jensen: Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin 1958; J. G. Février: Histoire de l'écriture. Paris ^{2}1959 [Rez.: A. Schmitt, ZDMG 112. 1962, S. 379f.]; J. Friedrich: Geschichte der Schrift unter besonderer Berücksichtigung ihrer geistigen Entwicklung. Heidelberg 1966; D. Diringer: The Alphabet. London ^{3}1968; A. Schmitt: Entstehung und Entwicklung von Schriften, hg. v. C. Haebler. Wien 1980.

eine Lücke von einem guten halben Jahrtausend[22], wobei jedoch eingeräumt werden muß, daß die Länge dieser Zeitspanne in den Tagen Bühlers wohl nicht so klar zutage trat. Denn Bühler durfte beispielsweise nach dem Wissensstand kurz vor der Jahrhundertwende das Zeugnis der Jātaka-Prosa noch mit dem des um Jahrhunderte älteren Theravāda-Kanons als gleichzeitig betrachten und in ihr „the old pre-Buddhistic national tradition of India" sehen[23], obwohl sie, wie inzwischen längst erkannt ist, die indische Kultur der nachchristlichen Periode schildert.

Außerdem ist die Ähnlichkeit der Zeichen bei gleichzeitiger Übereinstimmung der Lautwerte der Brāhmī-Schrift und ihrer vermuteten Quelle ziemlich begrenzt. Wenn beispielsweise ein Vergleich des *alif* ⊀ mit dem *akāra* der Brāhmī-Schrift 𑀅 noch einleuchtet, da der Lautwert gleich ist, und da das Zeichen bei der Übernahme von einer links- in eine rechtsläufige Schrift um seine Achse gedreht worden sein kann, so wird nicht recht einsichtig, warum *dāleth* Δ zwar zum griechischen Delta, aber in der Brāhmī-Schrift zu „*e*" wird, während das Silbenzeichen *(akṣara) da* völlig anders gestaltet ist: 𑀤.

Führt man den Vergleich weiter, so läßt sich für mehr als die Hälfte der etwa vierzig alten Brāhmī-Zeichen kein eindeutiges Vorbild ausmachen, selbst wenn man von den Lautwerten gänzlich absieht. Dieser Befund steht also in deutlichem Gegensatz zum Ablauf anderer Entlehnungen wie dem der griechischen Schrift, bei dem sogar die semitischen Buchstabennamen weitergegeben wurden. Die Inder haben dagegen mit *a-kāra* „a", *ā-kāra* „ā" usw. neben *repha* „r" als einziger Ausnahme in dieser Reihe eigene Namen geprägt, die deutlich in der mündlichen vedischen Tradition ihren Ursprung haben, wie auch Sanskrit, Pāli *himkāra*, Pāli *huṃkāra* „hiṃ, huṃ" usw. zeigen, und die daher viel älter sind als die Übernahme der Schrift[24].

Alle diese Schwierigkeiten treten so klar zutage, daß sie auch von den Befürwortern einer Schriftentlehnung längst gesehen sind. Diese haben viel Mühe darauf verwendet, sie aus dem Wege zu räumen, indem sie zeitlich und räumlich weit auseinanderliegende semitische Alphabete zum Vergleich herangezogen haben, um so bei der Ableitung der Brāhmī-Schrift auf eine möglichst große Zeichenvielfalt zurückgreifen zu können. Daß bei diesem methodisch höchst bedenklichen Verfahren

[22] Eine Lücke von etwa 300 Jahren zwischen der Entlehnung des griechischen Alphabets und der ersten erhaltenen griechischen Inschrift wird angenommen von: J. Naveh: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography. Leiden 1982, Kapitel VI: The Antiquity of the Greek Alphabet.

[23] G. Bühler: On the Origin of the Indian Brāhma Alphabet. Straßburg ²1898, S. 18.

[24] Zum Alter dieser Namen: A. Wezler, Rez.: H. Scharfe: Pāṇini's Metalanguage. 1971. Kratylos 18.1973 [1975], S. 25 und: H. Scharfe: Grammatical Literature. Wiesbaden 1977. A History of Indian Literature V 2. S. 78.

nicht einmal die erhebliche Bereicherung gerade des aramäischen Materials im Verlaufe unseres Jahrhunderts berücksichtigt ist, sei nur am Rande erwähnt[25].

Eben diese Probleme werden auch von den Vertretern der Hypothese einer unabhängigen, einheimischen Schrifterfindung als Argumente gegen eine Entlehnung ins Feld geführt. Bestehende Ähnlichkeiten einzelner Zeichen der Brāhmī- mit semitischen Schriften werden von ihnen als ein Spiel des Zufalls angesehen, was, wie lehrreiche Versuche mit Schulkindern zeigen, über die I. J. Gelb berichtet, durchaus zutreffend sein mag[26]. Denn in der Tat scheint sich dergleichen gar nicht so selten zu ergeben, wenn man sich beispielsweise die teilweise verblüffenden Ähnlichkeiten zwischen den zeitlich wie räumlich weit auseinanderliegenden Schriften der Harappa-Kultur und der Osterinsel vor Augen hält[27]. Dies scheint darin begründet zu sein, daß aus der großen Fülle geometrischer Formen für die Darstellung von Lauten immer nur ein recht begrenztes, ähnliches Inventar ausgewählt wird. Stellt man nun außerdem noch die bereits geschilderten Schwierigkeiten in Rechnung, die sich einem Nachweis von semitischen Vorbildern für viele Brāhmī-Zeichen in den Weg stellen, so gewinnt die Hypothese einer einheimischen Schrifterfindung immer mehr an Wahrscheinlichkeit.

[25] F. Rosenthal: Aramaic, in: Encyclopaedia Iranica II. London 1987; R. Frye: The History of Ancient Iran. München 1984. Handbuch der Altertumswissenschaft III 7. S. 87f.

[26] I. J. Gelb: A History of Writing. Chicago ²1963, S. 144 mit Abb. 78 = Von der Keilschrift zum Alphabet. Stuttgart 1958, S. 142.

[27] J. Friedrich: Entzifferung verschollener Schriften und Sprachen. Berlin ²1966, S. 147, Abb. 79 = J. Friedrich, wie Anm. 21, Abb. 388.

III. Das System der indischen Schriften

In jedem Falle haben die indischen Schriftgestalter bei der Einführung der Brāhmī-Schrift viel Eigenes eingebracht, das als geistige Leistung den Vergleich mit der Erfindung eigener Vokalzeichen durch die Griechen keineswegs zu scheuen braucht.

Wie die griechische, so kennt auch die Brāhmī-Schrift eigene Vokalzeichen, doch von zweierlei Art. Die einen sind selbständige Zeichen und stehen nur im Anlaut eines Wortes, die anderen werden im Inlaut mit Konsonanten verbunden und tilgen zugleich das jedem Konsonantenzeichen inhärierende *a*, für das in dieser zweiten Gruppe also kein eigenes Zeichen geschaffen zu werden brauchte.[28] Da somit die Grundzeichen *ka, kha* usw. ohne weiteren Zusatz bereits den statistisch häufigsten Vokal des Altindischen enthalten[28a], ist der Aufwand beim Schreiben erheblich herabgesetzt, was sich sehr eindrucksvoll bei einer Übertragung dieses Prinzips auf die lateinische Umschrift von Pāli-Texten, wie sie V. Trenckner (1824—1891) durchgeführt hat, demonstrieren läßt (CPD I, S. IVf.). Um bei der Verbindung zweier Zeichen wie *kya* oder *dba* das inhärierende *a* zu tilgen, werden Ligaturen eingeführt[29].

Eine weitere indische Neuerung liegt in der Anordnung der Schriftzeichen. Denn der bekanntlich völlig willkürlichen Reihenfolge des griechischen Alphabets und daher auch des lateinischen und kyrillischen steht in Indien ein wohl erwogenes, aus phonetischen Überlegungen abgeleitetes System gegenüber. Das Zeicheninventar der Brāhmī-Schrift wird mit den Vokalen *a, ā, i, ī u, ū, ṛ, ṝ, ḷ, ḹ, e, ai, o, au* eröffnet. Darauf folgen die nach ihrer Artikulationsstelle von hinten nach vorn geordneten Konsonanten beginnend mit den Gutturalen und endend mit den Labialen. Jede dieser Konsonantengruppen (*varga*) ist in der Reihenfolge stimmlos unaspiriert, stimmlos aspiriert, stimmhaft unaspiriert, stimmhaft aspiriert, Klassennasal, also *ka, kha, ga, gha, ṅa* angeordnet. Nach den Verschlußlauten stehen die Halbvokale

[28] Man spricht daher oft, jedoch unzutreffend, von einer Silbenschrift: J. Friedrich, wie Anm. 21, S. 125, ebenso: G. Fussman: Écritures indiennes, in: D. Arnaud: Histoire de l'écriture (im Druck).

[28a] Der Vokal *a* macht ungefähr 19% des Gesamtlautbestandes aus, wenn man von am Rigveda angestellten Untersuchungen ausgeht: P. Vavroušek: Sanskrit und Sprachstatistik, in: Sanskrit and World Culture. Proceedings of the IVth World Sanskrit Conference... Weimar May 23—30, 1979. Berlin 1986, S. 330—336.

[29] Für die Gestalt der einzelnen Zeichen sei auf die Tabellen bei Bühler, wie Anm. 17, oder Dani, wie Anm. 2, verwiesen.

ya, ra, la, va, wobei die systemgerechte, der der Vokale entsprechende Reihenfolge **ya, va, ra, la* gestört ist, und die Sibilanten *śa, ṣa, sa.* Das Ende bildet der Hauchlaut *ha,* auf den aus unklaren Gründen oft noch die Ligatur *kṣa* folgt[30].

Wegen seines vermutlich sehr hohen Alters läßt sich die Entstehungsgeschichte und die Entstehungszeit dieses Ordnungsprinzips nicht genau bestimmen. Als frühester Beleg aus vorchristlicher Zeit werden oft die von A. Cunningham beschriebenen Brāhmī-Zeichen auf den Säulenbasen des *caṅkrama* in Bodh Gayā angeführt[31]. Nach Cunningham soll jede Basis ein Schriftzeichen tragen und die Aufstellung der Säulen in der Reihenfolge des Zeicheninventars der Brāhmī-Schrift erfolgt sein. Dieser Befund hat jedoch einer sorgfältigen Nachprüfung durch G. A. Grierson (1851—1941) nicht standgehalten, so daß Cunninghams Darstellung nicht als Grundlage für weitere Schlußfolgerungen etwa hinsichtlich des frühen Zeichenbestandes dienen kann[32].

Ein zweites, mehrfach besprochenes archäologisches Zeugnis aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. ist die Ende 1968 in Sugh gefundene Terracotta eines sitzenden Kindes, das eine Tafel beschreibt[33]. Da keiner der beiden indischen Autoren, die diesen Fund behandeln, sich die Mühe macht, den Bestand an Zeichen genau zu beschreiben, läßt sich ohne Heranziehen des heute im Nationalmuseum in Delhi befindlichen Originals keine sichere Aussage machen. Nach Chhabra steht *a, ā, i, ī, u, ū, e, ai, o, au, aṃ, aḥ* auf der Tafel, eine Behauptung, die sich auch auf dem recht guten Bild in der Jayakar-Festschrift ohne Abreibung und Nachzeichnung nicht wirklich nachprüfen läßt. Immerhin scheinen wie in der Aufzählung aller Zeichen der Brāhmī-Schrift im Lalitavistara, 127,5—128,6 zwei, nämlich *ṛ* und *ḷ* zu fehlen, die für die Aufzeichnung des Sanskrit unentbehrlich sind.

Ganz anderen Prinzipien folgt die Anordnung der Laute in den Śivasūtras am Anfang der Grammatik des Pāṇini, da sie mit dem Blick auf eine möglichst knappe For-

[30] Alte Syllabare sind aus Zentralasien überliefert: A. F. R. Hoernle: The „Unknown" Languages of Eastern Turkestan II. JRAS 1911, S. 447—477, Abb. I—IV.

[31] A. Cunningham: Mahâbodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya. London 1892 [Nachdruck Benares o.J.], S. 8, 16 mit Plate X.

[32] A. Grierson: Report on Investigation at Bōdh-Gayā. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1896, S. 52—61. Den Hinweis auf diese wichtige, doch wenig bekannte Arbeit verdanke ich H. Falk, Freiburg. Sie ist bei S. Konow: The Authorship of the Śivasūtras. AO 19.1943, S. 291—328, bes. S. 303f. und bei B. M. Barua: Gayā and Buddha Gayā. Vol. II. Calcutta 1934, S. 66 übersehen.

[33] R. C. Agrawala: Learning the Alphabets. JOIB 18.1968/9, S. 358f.; B. Ch. Chhabra: Sugh Terracotta with Brahmi Barakhadi. Bulletin of the National Museum of India, New Delhi. 2.1970, S. 14—16, ders: Sugh Terracotta Plaque. Studies in Indian Epigraphy. 1.1975, S. 31—33, ders.: An Earthen Toy from Sugh, in: Dimensions of Indian Art. Pupul Jayakar Seventy. Delhi 1986. Vol. I, S. 75—77, mit guter Abb.: Vol. II, S. 26; der Inhalt aller drei Aufsätze ist beinahe wörtlich gleich. — Abbildungen von Kindern, die Kharoṣṭhī-Schrift schreiben, bespricht R. Salomon: New Evidence for a Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary. JAOS (im Druck).

mulierung der grammatischen Regeln gewählt ist. In ihr ist zugleich die systematische Reihung der Halbvokale mit *ya, va, ra, la* hergestellt.

Daß von Anfang an eine so gelungene Systematisierung der Schriftzeichen nach phonetischen Überlegungen im alten Indien überhaupt möglich war, liegt in dem hohen Stand dieser, für die korrekte und damit allein magisch wirksame Rezitation vedischer Texte unentbehrlichen Wissenschaft begründet. Daher gilt neben der Grammatik (*vyākaraṇa*) auch die Phonetik (*śikṣā*) als eine der sechs Hilfswissenschaften für das Studium des Veda. Obwohl die ältesten erhaltenen Handbücher der Phonetik, die Prātiśākhyas, aus einer Zeit stammen, in der in Indien Schrift durchaus bekannt war, so reicht ihre Entstehungsgeschichte doch weit in die Zeit der Mündlichkeit zurück[34].

Aus diesem frühen und so ungemein erfolgreichen Nachdenken über Grammatik und Phonetik im alten Indien[35] schon lange vor der Zeit Aśokas ergibt sich erneut die Frage, ob dies nicht doch bereits vor dem 3. Jahrhundert v. Chr. die Einführung der Schrift zur Folge gehabt haben könnte. Diese müßte dann, da keine Inschriften aus dieser Zeit erhalten sind, Spuren in der literarischen Überlieferung hinterlassen haben, um überhaupt nachweisbar zu sein. In der älteren vedischen Literatur findet sich dergleichen nicht, sondern erst in späteren, schwer zu datierenden, doch nicht vor dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstandenen Texten[36].

[34] Scharfe, wie Anm. 24, S. 82, 129f. – Eine sehr alte und zugleich aus einer hohen phonetischen Abstraktion gewonnene Lautfolge versucht P. Thieme: The First Verse of the Triṣaptīyam (AV, Ś 1.1 ~ AV, P 1.6) and the Beginnings of Sanskrit Linguistics. JAOS 105.1985, S. 559—565 zu erweisen.

[35] W. Rau: Indiens Beitrag zur Kultur der Menschheit. Wiesbaden 1975. Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Band XIII, Nr. 2, S. 23ff. – Zur Wirkung der altindischen Phonetik und Schrifterfindung auch jenseits der Grenzen des Subkontinents: Scharfe, wie Anm. 24, S. 79f.

[36] Zur Problematik vermuteter Aussagen zur Schrift in spätvedischen Texten: L. Renou: Les écoles védiques et la formation du Veda. Paris 1947, § 27 mit Anm. 3 und Addenda S. 222. Vor kurzem hat J. Bronkhorst: Some Observations on the Padapāṭha of the Ṛgveda. IIJ 24.1982, S. 181—189, bes. S. 184 die Herstellung des Padapāṭha mit der Schriftlichkeit verbunden. Die angeführten Argumente wie geschriebene Worttrennung(!), die der indischen Handschriftentradition fremd ist, oder ein geschriebener *avagraha*, der sich erst im 9. Jahrhundert n.(!)Chr. (Bronkhorst Anm. 5) nachweisen läßt, tragen nicht weit und sind daher von Bronkhorst selbst anläßlich eines Vortrages in Freiburg, den der Sonderforschungsbereich 321 am 5. Juli 1988 veranstaltet hat, weitgehend zurückgenommen. Eine ausführliche Untersuchung zu den vermuteten spätvedischen Quellen für den Gebrauch der Schrift wird von H. Falk vorbereitet.

IV. Die Zeugnisse griechischer Indienhistoriker zur Schrift

Unbelastet von diesen chronologischen Problemen und ganz im Gegensatz zu den einheimischen indischen Quellen recht mühelos datierbar sind dagegen die Aussagen der griechischen Indienhistoriker. Aus den Fragmenten der Aufzeichnungen des Megasthenes, der sich am Hofe Candragupta Mauryas (um 320—300 v. Chr.) in Pāṭaliputra (Παλίμβοθρα, heute: Paṭnā) aufhielt, werden im allgemeinen drei Stellen als Hinweise auf den Schriftgebrauch in Indien gewertet. Diese gelten jedoch nach einer weit verbreiteten Ansicht als widersprüchlich, da er die Kenntnis der Schrift gleichzeitig zu bejahen und zu verneinen scheint[37]. Diesen falschen Eindruck konnte jedoch nur die oft oberflächliche, doch gerade in Indien bis heute viel benutzte und geradezu als Originalquelle angesehene Übersetzung von J. W. McCrindle hervorrufen: οἱ φιλόσοφοι τῶι βασιλεῖ συνελθόντες ἐπὶ θύρας ὅ τι ἂν αὐτῶν ἕκαστος συντάξηι τῶν χρησίμων … FGrHist 715.19b39[38] heißt eben nicht „… may have committed … to writing …“[39], sondern „was jeder von ihnen verfaßt hat“. An dieser Stelle ist weder von Schreiben noch von Schrift die Rede.

Gleiches gilt für die zweite Stelle, die als indirekter Beweis für die Kenntnis der Schrift angeführt wird: ὁδοποιοῦσι δέ, καὶ κατὰ δέκα στάδια στήλην τιθέασι, τὰς ἐκτροπὰς καὶ τὰ διαστήματα δηλοῦσαν. FGrHist 715.31.36a „sie legen Straßen an und setzen alle zehn Stadien eine Säule, die Nebenstraßen und Entfernungen anzeigt“. Nun liegt es gewiß nahe, an die beschrifteten *miliaria* der Römer zu denken, doch weisen indische Parallelen eher in eine andere Richtung. Noch zur Moghulzeit tragen die „Meilensteine“ (*kos minār*) zwischen Agra und Fatehpur Sikri oder zwischen Agra und Mathura zum Verdruß der Historiker keine

[37] Beispielsweise Kane, wie Anm. 13, III, S. 308.

[38] F. Jacoby: Die Fragmente der griechischen Historiker. Leiden 1958 [Nachdruck 1969]. III C2.

[39] J. W. McCrindle: Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian. Calcutta 1877 [Nachdruck Delhi 1972], S. 69, und: ders.: Ancient India as Described in Classical Literature. Westminster 1901 [Nachdruck Amsterdam 1971], S. 48. Wie McCrindle übersetzt auch H. L. Jones: The Geography of Strabo. London 1930. VII: Books XV—XVI. Loeb Classical Library, Nr. 241, S. 67, was von J. D. M. Derrett: Two Notes on Megasthenes' Indika. JAOS 88.1968, S. 776—781, bes. S. 780 = Essays in Classical and Modern Hindu Law. Vol. II Leiden 1977, S. 1—7, bes. S. 5 ungeprüft übernommen wird; richtiggestellt bei H. Scharfe: Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭalya. Wiesbaden 1968, S. 231: die Übersetzung von συντάξῃ mit „anordnen“ ist gleichwohl wenig glücklich, die Parallelüberlieferung bei Diodor spricht von „vorhersagen“ (προλέγοντες), FGrHist 715.4.40.2.

Inschriften[40]. Die bloße Erwähnung von Meilensteinen berechtigt also kaum zu der weitreichenden Aussage von O. Stein[41]: „Megasthenes ... von den bezeichneten Wegsäulen spricht; wenn diese sich auch nicht belegen lassen, ist die Stelle doch ein Beweis, daß er den Indern die Kenntnis der Schrift zuschreibt". Diese Säulen werden ebensowenig beschriftet gewesen sein wie die Münzen zur Zeit Aśoka's, die auch potentielle Schriftträger sind. Erst später wird von den griechischen Prägungen im Nordwesten des Subkontinents der Gedanke übernommen, Münzen zu beschriften[42].

Somit bleibt nur die dritte Stelle, an der Megasthenes in der Tat bei der Behandlung der indischen Rechtsprechung unmißverständlich auch etwas zur Schrift sagt: ἀγράφοις καὶ ταῦτα νόμοις χρωμένοις. οὐδὲ γὰρ γράμματα εἰδέναι αὐτούς, ἀλλ' ἀπὸ μνήμης ἕκαστα διοικεῖσθαι. FGrHist 715.32.27 „und dafür bedienen sie sich ungeschriebener Gesetze. Denn sie kennen keine Schrift, sondern entscheiden alles aus dem Gedächtnis". Trotz der klaren Aussage dieses Textstücks hat Derrett als letzter am Ende einer langen Reihe von Vorgängern versucht, zu zeigen, daß sich Megasthenes mit γράμματα nicht allgemein auf die Schrift, sondern nur auf schriftliche Beweismittel beziehe[43].

Bei dieser Deutung ist unter anderem übersehen, daß Strabo gar nicht weit von der Megasthenes-Stelle einen Alexander-Historiker zur Frage der Schrift zitiert. Nearch, der als Admiral Alexanders Flotte von der Indus-Mündung nach Susa geführt hat, bestätigt zunächst einmal die Aussage des Megasthenes: τοὺς μὲν νόμους ἀγράφους εἶναι, τοὺς μὲν κοινούς, τοὺς δ' ἰδίους, FGrHist 133.23 „denn weder die öffentlichen noch die privaten Gesetze sind niedergeschrieben", um dann etliche Zeilen später fortzufahren: ἐπιστολὰς δὲ γράφειν ἐν σινδόσι λίαν κεκροτημέναις, τῶν ἄλλων γράμμασιν αὐτοὺς μὴ χρῆσθαι φαμένων. FGrHist 133.23 „Briefe schreiben sie hingegen auf dicht gewebter(?)[44] Leinwand,

[40] J. Deloche: Recherches sur les routes de l'Inde aux temps des Mogals. Paris 1968. PEFEO LXVII, 37.

[41] O. Stein: Megasthenes und Kauṭilya. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 191. Band, 5. Abhandlung. Wien 1921, S. 70. Die hier von Stein ebenfalls angeführten Aussagen des Arthaśāstra haben keinen unmittelbaren Bezug zur Maurya-Zeit, da dieser Text erst in nachchristlicher Zeit seine endgültige Gestalt erhalten hat: Scharfe, wie Anm. 39, S. 334 (1. Jh. n. Chr.) und: R. Trautmann: Kauṭilya and the Arthaśāstra. Leiden 1971, S. 176—183 (Mitte des 2. Jh. n. Chr.).

[42] P. L. Gupta: Coins. Delhi ²1979, S. 22.

[43] Derrett, wie Anm. 39, S. 780. Die von Derrett beigezogene Stelle aus der Politeia des Aristoteles III 16,1287b spricht von γράμματα νόμων und ist daher wenig geeignet, für γράμματα allein eine Bedeutung „geschriebenes Gesetz" nachzuweisen; auch Aristoteles: Rhetorik I 14,7 (Derrett 1977, S. 7: Additional Note) hilft hier nicht weiter.

[44] Die genaue technische Bedeutung dieses Ausdrucks ist nicht klar; die von Q. Curtius Rufus (2. Jh. n. Chr.?) beschriebenen *libri arborum teneri*, VIII 9 (31) könnten sich auf Birkenrinde beziehen; vgl. auch Anmerkung 6.

während die anderen (sc. Historiker) sagen, daß sie (sc. die Inder) keine Schrift verwendeten". Hier scheint sich nun in der Tat ein Widerspruch zu Megasthenes zu ergeben, und nicht nur zu ihm, wenn man Strabo's Hinweis auf „die anderen" ernst nimmt, die ebenfalls die Schriftkenntnis für Indien verneinen, und zwar offenkundig ganz allgemein und nicht nur im Bereich des Rechtswesens, wie der Kontext zumindest an dieser Stelle hinreichend deutlich macht. Dieser scheinbare Widerspruch wird jedoch aufgehoben, wenn man bedenkt, daß sich Nearch und Megasthenes in ganz verschiedenen Teilen Indiens bewegt haben. Nearch ist nie über den Nordwesten, also über jenes Gebiet, das bis zu seiner Zeit einen Teil des Achämenidenreiches bildete, hinaus in das eigentliche Indien vorgedrungen. Daran aber, daß die persische Verwaltung mit der Schrift zur Zeit Alexanders längst vertraut war, besteht keinerlei Zweifel. Es ist daher sehr wohl möglich, daß Nearch iranische, d. h. wohl aramäische Briefe meint, wenn er von „indischen" spricht, weil er sie eben in Indien gesehen hat. Wenn er dabei zugleich auf die rein mündliche Rechtsprechung verweist, so mag dies das Abbild einer indisch-iranischen Mischkultur sein.

Das Zeugnis des Megasthenes gilt dagegen für die weit im Osten gelegene Hauptstadt des Maurya-Reiches, Pāṭaliputra (Paṭnā). Wenn man also die klare Aussage der Texte nicht durch zusätzliche Annahmen ergänzt, indem man eigene Vorstellungen und Erwartungen in sie hineinlegt, und damit nicht nur den geschilderten Sachverhalt eher verdunkelt als erhellt, sondern zugleich bei einer so geringen Anzahl von Belegen die Wahrscheinlichkeit einer Fehldeutung ganz erheblich erhöht, so läßt sich aus den griechischen Quellen ein klarer und völlig eindeutiger Befund ablesen: Um 325 v. Chr. kennt Nearch, wie zu erwarten, auf dem Gebiet des gerade zerschlagenen Achämenidenreiches in Nordwestindien Schrift, während etwa zwei Jahrzehnte später Megasthenes (und „andere"?) für den Osten des Landes ausdrücklich ihr Fehlen bezeugen, das jedem griechischen Beobachter der indischen Kultur verwundert auffallen mußte. Zudem gehört, wenigstens in späterer Zeit, ein Hinweis auf den Gebrauch der Schrift durchaus in eine ethnographische Beschreibung. Denn auch Caesar hält es für mitteilenswert, daß die Gallier die Schrift zu verwenden verstanden, wobei seine Formulierung wie ein Echo aus Nearch klingt: ... *cum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus, Graecis litteris utantur,* De bello Gallico VI 14, vgl. I 29.

Neben das völlige Fehlen von Hinweisen auf eine Schrift in der einheimischen, indischen Überlieferung tritt somit das ergänzende Zeugnis der griechischen Quellen, die aus der Sicht von Zeitgenossen einen sonst nur erschlossenen Tatbestand ausdrücklich bestätigen.

V. Die Mündlichkeit der ältesten buddhistischen Texte

Fremde Beobachtungen sprechen also in Übereinstimmung mit den Zeugnissen aus Epigraphik und Numismatik eindeutig dafür, daß es in Indien vor Aśoka keine Schrift gegeben hat, wenn man von den indischen Provinzen des Achämenidenreiches absieht. Dieses Bild muß nun durch die Einbeziehung der zeitgenössischen indischen Literatur des 4./3. Jahrhunderts v. Chr. abgerundet werden. Dabei dürfen nur solche Texte herangezogen werden, deren Datierung in die vermutete Zeitspanne des Übergangs von Mündlichkeit zur Schriftlichkeit als einigermaßen gesichert angesehen werden darf, und in denen mittelbare oder unmittelbare Bezüge auf die Verwendung der Schrift nachgewiesen werden können.

Neben der „nicht nach der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. entstandenen" Grammatik des Pāṇini[45] erfüllt vor allem die reiche religiöse Literatur in mittelindischen Sprachen, die am Ende der vedischen Periode entsteht, und von der die Textcorpora der Buddhisten und der Jainas erhalten sind, diese Voraussetzungen. Obwohl der Buddha und Mahāvīra Zeitgenossen waren[46], bringen es die Zufälligkeiten der Überlieferung mit sich, daß die kanonischen Texte der Jainas in einer wesentlich jüngeren Fassung überliefert sind als die der Buddhisten, was schon an der jeweils verwendeten Sprache ablesbar ist: Das Pāli ist ein älteres Mittelindisch als die Ardhamāgadhī der Jainas.

Es ist nie ernsthaft bezweifelt worden, daß beide Religionsstifter ihr Lehrgebäude in mündlicher Unterweisung dargelegt haben, und daß diese frühen Texte über einen längeren Zeitraum mündlich weitergegeben worden sind. Unmittelbare Hinweise auf eine mündliche Überlieferung der buddhistischen und sogar der vedischen Literatur finden sich nicht nur im Text des Theravāda-Kanons selbst in großer Zahl (z. B. DN I 239,2—7), sondern sind auch aus der äußeren Gliederung der

[45] Zum Datum Pāṇini's: G. Cardona: Pāṇini. A Survey of Research. Den Haag 1976, S. 268 § 3.1.7 und: ders.: Pāṇini: His Work and Its Traditions. I. Delhi 1988, S. 2: „500 B. C. is a reasonable date", womit Pāṇini möglicherweise um etwas mehr als ein Jahrhundert zu früh angesetzt ist, s. u. Abschnitt VII.

[46] Die Problematik der absoluten Datierung der beiden Religionsgründer, die für die Frage nach der Einführung der Schrift von untergeordneter Bedeutung bleibt, ist zuletzt behandelt von: H. Bechert: Die Datierung des Buddha als Problem der Weltgeschichte. Saeculum 39.1988, S. 24—34.

Textmasse und aus dem Stil, der unter diesem Blickwinkel noch wenig untersucht worden ist[47], zu erschließen.

Schon der erste Satz der Texte des Suttapiṭaka verweist deutlich auf die Mündlichkeit: *evaṃ me sutaṃ ekaṃ samayaṃ bhagavā ... viharati*, was in den buddhistischen Sanskrit-Texten mit *evaṃ mayā śrutam ekaṃ samayaṃ bhagavān ... viharati sma* aufgenommen wird: „so habe ich gehört: Zu einer Zeit weilte der Erhabene ...". Im Theravāda-Kanon macht allein das Itivuttaka mit: *vuttaṃ h'etaṃ bhagavatā vuttam arahatā ti me sutaṃ* „denn dies hat der Erhabene gesagt, der Arhat gesagt, so habe ich gehört" eine Ausnahme, wobei die geänderte Einleitungsformel von der Tradition damit begründet wird, daß dieser Text in Kosambi von der Laienfrau Khujjuttarā gehört und weitergegeben worden ist (It-a 32,3—15).

In nachkanonischer Zeit ersetzt im Sanskrit *tad yathānuśrūyate*, das auch in der nicht-buddhistischen Erzählliteratur zu finden ist, die alte Einleitungsformel. Gelegentlich greift dies auch auf das Pāli über und steht zu Beginn des Milindapañha als: *taṃ yathānusūyate*, Mil 1,13 oder als: *evam anusuyyate* im Sīhalavatthuppakaraṇa (ed. par J. van Eecke. Paris 1980. PEFEO CXXIII) 1,3;4,2 usw. Der älteren buddhistischen Formel entspricht bei den Jainas: *sūyaṃ me āusaṃ teṇaṃ bhagavayā evaṃ akkhāyaṃ* „gehört habe ich (d. h. Suhamma), Herr (d. h. Jambu), das so von diesem Erhabenen Vorgetragene[48]". Und ähnlich fängt auch der Asket Subhadda im Mahāparinirvāṇasūtra seine Rede an: *sutaṃ me taṃ bho Ānanda paribbājakānaṃ ... bhāsamānānaṃ*, DN II 149,14 „gehört habe ich, Ānanda, von den Asketen sagen ...".

Das Vinayapiṭaka der Theravādins weicht dagegen deutlich von dieser Formelsprache ab, da hier die Hauptabschnitte mit: *tena samayena buddho bhagavā ... viharati* „zu dieser Zeit weilte der erhabene Buddha ..." beginnen, und die Unterab-

[47] Sehr allgemein zur Mündlichkeit buddhistischer Texte: L. S. Cousins: Pali Oral Literature, in: Buddhist Studies. Ed. by P. Denwood and A. Piatigorsky. London 1983, S. 1—11. Auf die besonderen Gliederungsprinzipien mündlicher Texte weist L. Renou: Les divisions dans les textes sanscrits. IIJ 1.1957, S. 1—32, bes. § 23 hin; zum Stil vgl. die Verweise bei: Verf.: Mittelindisch § 73 am Ende, ferner: G. v. Simson: Zur Diktion einiger Lehrtexte des buddhistischen Sanskritkanons. München 1965. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft. Beiheft H, und ders.: Stil und Schulzugehörigkeit buddhistischer Sanskrittexte, in: Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur. I. AAWG, Nr. 149. 1985, S. 76—93, der eine andere Zielsetzung verfolgt. — Zur Wirkung der mündlichen Überlieferung auf spätere buddhistische Texte: Verf.: Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit, in: Dialectes dans les litteratures indo-aryennes. Paris 1989, S. 341—367, bes. S. 355 und zur religiösen Bedeutung buddhistischer Textrezitation: H. Coward: Oral and Written Texts in Buddhism. Brahmavidyā. The Adyar Library Bulletin 50.1986, S. 299—313.

[48] J. Brough: „Thus Have I Heard ...". BSOAS 13.1950, S. 416—426; Y. Kajiyama: „Thus spoke the Blessed One ...", in: Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honour of E. Conze. Berkeley 1977, S. 93—99; vgl. W. Schubring: Worte Mahāvīras. Kritische Übersetzungen aus dem Kanon der Jaina. Quellen der Religionsgeschichte. Gruppe 7 Band 14. Göttingen 1926, S. 8.

schnitte mit: *tena kho pana samayena* „zu dieser Zeit nun", wobei das Verb dieses zweiten Satzes nicht festgelegt ist, sondern ebenso wie die in Rede stehende Person je nach Kontext wechselt. Ähnlich ist der Wortlaut an den entsprechenden Stellen im Vinaya der Mūlasarvāstivādins: *buddho bhagavān ... viharati ... tena khalu samayena* ... „der erhabene Buddha ... verweilte ... zu der Zeit nun ...", ohne daß hier Haupt- und Unterabschnitte gegeneinander abgesetzt sind.

Die unterschiedlichen Einleitungen zu den Sūtra- und Vinaya-Texten sind nun gewiß kein Spiel des Zufalls. Zur Begründung dieses Sachverhaltes bietet sich die folgende Vermutung an. Bei den Sūtras handelt es sich um eine große Zahl einzelner, in sich geschlossener Texte, wobei die längeren Sūtras als die ältesten erhaltenen umfangreicheren Prosatexte in ihrer mitunter etwas unbeholfen wirkenden Komposition durchaus noch ihre Wurzeln in der Aneinanderreihung kurzer Abschnitte, wie sie aus der Literatur der Brāhmaṇas geläufig ist, erkennen lassen. Wenn man von dem nach Zahlengruppen geordneten Aṅguttaranikāya sowie von dem Saṅgīti- und Dasottara-sutta des Dīghanikāya absieht, die beide vielleicht als eine Art Vorläufer des Aṅguttaranikāya gelten können[49], werden die einzelnen Sūtras allenfalls zu Themengruppen zusammengefaßt, aber sonst nicht kompositorisch aufeinander abgestimmt. Dies mag darin begründet sein, daß die Sūtrasammlungen auf eine große Anzahl einzelner Traditionsträger zurückgehen, während das Vinayapiṭaka als Versuch eines in sich geschlossenen Systems des buddhistischen Kirchenrechts viel eher die Hand eines oder mehrerer Redaktoren erkennen läßt: hier hat „einer gehört", dort haben mehrere vereinheitlicht, indem sie das aneinanderreihende Sammeln von Regeln, wie es noch im Pāṭimokkhasutta, das damit den Dharmaśāstras nahesteht, erkennbar ist, überwunden und, über die Sūtra-Literatur und den Vinayavibhaṅga hinauswachsend, mit dem Khandhaka des Vinaya den ersten, wenigstens in großen Zügen durchkomponierten Prosagroßtext in Indien geschaffen haben.

Danach erscheint die Annahme um so verlockender, aus dem Verlust der Formel *evaṃ me sutaṃ* zugleich auf eine vergleichsweise späte redaktionelle Ausformung älteren Materials im Khandhaka des Vinaya unter Verwendung der Schrift zu schließen. Da jedoch auch die in Sanskrit überlieferten Sūtra-Texte, die gewiß zu einer Zeit gestaltet wurden, als die Schrift längst in Gebrauch war, an der traditionellen Einleitung mit *evaṃ mayā śrutam* festhalten, ist diese allein kein sicherer Hinweis auf Mündlichkeit. Um die Entstehung eines Textes in der Zeit der Mündlichkeit wahrscheinlich zu machen, müssen also noch andere Gründe hinzutreten. Umgekehrt ist es genauso voreilig, aus dem Fehlen dieser Formel auf die Zuhilfenahme der Schrift bei der Gestaltung eines Textes schließen zu wollen. Es ist demnach nicht unbedingt der Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit, sondern

[49] Cousins, wie Anm. 47, S. 3f.

der Wechsel der Textklasse, auf den die Verwendung oder Vermeidung der Formel *evaṃ me sutaṃ* hinweist: So wird derselbe Text bei der Aufnahme in eine der Sammlungen mit der jeweiligen Einleitung versehen, wie beispielsweise ein Vergleich von SN V 431,16ff. mit Vin I 230,25ff. und DN II 90,2ff. zeigt.

VI. Die frühe Überlieferung der Texte in der Vorstellung der Buddhisten

Nach der Tradition erfolgte die erste Festlegung der buddhistischen Texte unmittelbar nach dem Nirvāṇa des Buddha in Rājagṛha, wie im vorletzten Kapitel des Khandhaka im Theravāda-Vinaya (Vin II 284—293) und anderswo berichtet wird. Auf diesem ersten Konzil wird mündlich verhandelt, die Texte werden vorgetragen, nicht vorgelesen. Folgerichtig heißt das Konzil in Pāli *saṃgīti*, Vin II 290,6 „gemeinsames Rezitieren" (vgl. unten Abschnitt X). Wieweit sich in diesem Konzilsbericht historische Ereignisse wiederfinden lassen[50], ist hier weniger wichtig als die Tatsache, daß sich die Buddhisten selbst der Mündlichkeit ihrer Tradition bewußt blieben.

Wie das Textcorpus ausgesehen haben mag, über das die Buddhisten unmittelbar nach dem Tode ihres Gründers verfügen konnten, wird sich nie ermitteln lassen. Immerhin gibt es Hinweise darauf, daß es, wie von vornherein zu erwarten, nicht genau festgelegt oder sein Bestand abgegrenzt war. Schon unmittelbar nach dem Konzil sagt der Mönch Purāṇa: „Wohl rezitiert, ihr Herren, ist von den älteren Mönchen (*thera*) die Lehre (*dhamma*) und die Ordenszucht (*vinaya*). Dennoch werde ich [diese beiden] geradeso bewahren, wie ich sie aus dem Munde des Erhabenen gehört und unmittelbar aufgenommen habe" (Vin II 290,6—8).

Nicht nur diese Aussage unterstreicht, wie sehr man sich des Problems bewußt war, daß die zahllosen Gespräche des Buddha mit Einzelpersonen leicht zu einem Zerfließen der Überlieferung führen konnten. Und genau dies ist die Begründung für die Durchführung wie für die unumgängliche Notwendigkeit des ersten Konzils (Vin II 284,24—285,8). Hinzu kommt, daß die Texte durch Formalisierung festgelegt werden mußten. Nach dem Konzilsbericht geschah dies durch Fragen, im Bereich des Vinaya nach dem Gegenstand (*vatthu*), dem Ort (*nidāna*), der betroffenen Person (*puggala*), der erlassenen Vorschrift (*paññatti*), zusätzlichen Vorschriften (*anupaññatti*) und der Kasuistik (*āpatti : anāpatti*), während im Bereich des Sūtra unter dem Namen der einzelnen Texte nach dem Ort (*nidāna*) und der betroffenen Person (*puggala*) gefragt wurde (Vin II 286,22—29; 287,15—28). Im Gegensatz zu der

[50] E. Frauwallner: Die buddhistischen Konzile. ZDMG 102.1952, S. 240—261 = Kleine Schriften. Wiesbaden 1982, S. 649—670.

Überlieferung der Theravādins erwähnen die Konzilsberichte anderer Schulen ausdrücklich, daß die Sūtra-Texte mit „so habe ich gehört" beginnen[51].

Bei der Betrachtung der frühesten Überlieferungsgeschichte der buddhistischen Texte muß den Konzilsberichten eine weitere, hoch bedeutsame Stelle an die Seite gestellt werden, an der im Mahāparinirvāṇasūtra dem Buddha Regeln für die Nachprüfung der Echtheit von Texten und damit für ihre Anerkennung als seine Lehre in den Mund gelegt werden[52]: Wenn nämlich ein Mönch behaupten sollte, er habe die Lehre (*dhamma*) oder die Ordenszucht (*vinaya*) in dieser oder jener Form vom Buddha selbst, von einer Mönchsgemeinde (*saṃgha*), zahlreichen oder nur einem einzelnen gelehrten Mönch (*thera*) gehört, so soll man dies weder ungeprüft annehmen noch verwerfen, sondern herausfinden, ob die vorgetragenen Meinungen *sutte otaranti, vinaye saṃdissanti* (DN II 123,30—126,5, bes. 124,10f. usw.; AN II 167,33—170,19).

Während die auf die Ordenszucht bezügliche Aussage „im Vinaya erscheinen" oder „mit dem Vinaya übereinstimmen" dem Verständnis keine Schwierigkeiten entgegenstellt, so ist das mit „in das Sūtra hinabsteigen" Gemeinte nicht unmittelbar einsichtig, da eine entsprechende Ausdrucksweise sonst dem Kanon der Buddhisten fremd zu sein scheint. Nahe kommt ihr allenfalls das im buddhistischen Sanskrit in der Bedeutung „geistig durchdringen" gebrauchte Verbum *avatarati*, BHSD s.v.[53]. Obwohl die Übersetzungen von E. Lamotte und A. Bareau, „confronter" und „comparer", die Problematik eher ver- als aufdecken, und obwohl A. Bareau, S. 229, Sūtra und Vinaya ausdrücklich auf dieselbe Stufe stellt, so dürfte dennoch die Verwendung von zwei unterschiedlichen Verben für das Verfahren hinsichtlich der beiden Textgruppen, auf die Cousins, der seine beiden Vorgänger nicht erwähnt, nicht weiter eingeht, weder zufällig, noch auch nur stilistisch bedingt sein. Die Strenge der Prüfung war im Bereich des Vinaya gewiß erheblich größer als bei einem Sūtra. Denn bekanntlich entstehen aus vergleichsweise geringen Meinungsverschiedenheiten über Vinaya-Regeln die ersten großen Ordensspaltungen. Daher war es nötig, den Text des Vinaya genauer festzulegen und die gültigen Regeln ein-

[51] J. Przyluski: Le concile des Rājagṛha. Paris 1926—1928, S. 210: Vinaya der Mahāsāṃghikas; einen Überblick über die Konzilsberichte gibt auch MPPŚ I, S. 103, Anm. 1. — Die Wichtigkeit der Formalisierung der Texte für ihr Weiterleben betont: H. Oldenberg: Zur Geschichte der altindischen Prosa. AAWG, Band 16, Nr. 4. Berlin 1917, S. 52.

[52] E. Lamotte: La critique de l'authenticité dans le Bouddhisme, in: India Antiqua. A Volume of Oriental Studies Presented to J. Ph. Vogel. Leyden 1947, S. 213—222 mit Parallelen zum Pāli-Text, vgl. MPPŚ I, S. 80f. und A. Bareau: Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens. II: Les derniers mois, le parinirvāṇa et les funérailles. Tome I. Paris 1970. PEFEO LXXVII, S. 229, der nicht auf E. Lamotte hinweist.

[53] Cousins, wie Anm. 47, S. 3 weist auf Peṭ 98,10 und Nett 63,17—70,18, den *otaraṇahāra*, mit Ñāṇamoli: The Guide. London 1962, S. 37, Anm. 125/1 hin. Doch ist hier, wie Cousins selbst anmerkt, der terminus technicus *otaraṇa* möglicherweise anders als *otarati* im Kanon zu verstehen.

zugrenzen. Folgerichtig unterliegt das Textcorpus des Vinaya in den einzelnen Schulen wiederholter Bearbeitung, bleibt aber trotzdem in sich recht einheitlich[54], während im Laufe der Entwicklung des Buddhismus durchaus ganz neue Sūtras entstehen, die etwa das Gedankengut des Mahāyāna verbreiten[55]. Daher drücken die beiden Verben *otarati* und *saṃdissati* wohl eben diesen Unterschied aus: genaue, vielleicht sogar wörtliche Übereinstimmung mit dem Vinaya, aber allenfalls dogmatische Verträglichkeit mit dem Sūtra, wobei das letztere einer entsprechenden Deutung der Texte anheimfällt. In jedem Falle aber setzt die beschriebene Prüfung ein Textcorpus voraus, das als Bezugspunkt dienen kann, dessen Umfang und Gestalt sich gleichwohl dem heutigen Betrachter entzieht, da es von den überlieferten Texten überdeckt ist.

Dafür aber enthalten diese Hinweise auf die Art der Überlieferung. Bereits vor langer Zeit hat H. Oldenberg auf die Vorschrift des Vinaya hingewiesen, die in Kraft tritt, wenn kein einziger Mönch einer Gemeinde das Formular für die sog. Beichtfeier (*uposatha*), das Pāṭimokkhasutta, auswendig kann, und der Uposatha daher nicht durchführbar ist: „Von diesen Mönchen, ihr Mönche, soll ein Mönch unverzüglich zu einem benachbarten Wohnbezirk [für Mönche] geschickt werden: ‚Geh, Ehrwürdiger, lerne das Pāṭimokkha ausführlich oder verkürzt [auswendig] und komm wieder'" (Vin I 116,31—34)[56].

Die hohe Bedeutung der mündlichen Textüberlieferung unterstreicht auch eine weitere Regel im Vinayapiṭaka, die während der Regenzeit eine vorübergehende Abwesenheit aus dem Kloster erlaubt: „... ein Laie (*upāsaka*) ... rezitiert (*bhaṇati*) ein Sūtra. Wenn dieser einen Boten zu den Mönchen schickt [mit der Nachricht]: ‚Die Herren mögen kommen und dies Sūtra [auswendig] lernen (*pariyāpuṇissanti*), bevor dies Sūtra verloren geht'" (Vin I 140,36—141,1)[57]. Obwohl hier und im Etadaggavagga des Ekanipāta im Aṅguttaranikāya mit dem „Prediger"

[54] E. Frauwallner: The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Rom 1956. Serie Orientale Roma VIII zur Annahme eines von einem Verfasser nach einem einheitlichen Plan entworfenen Khandhaka/Skandhaka: Kritik bei Lamotte: Histoire, S. 197. — Spuren hat die Bearbeitung im Uposathakkhandhaka des Mahāvagga etwa durch das eingelagerte, alte Kommentarfragment Vin I 103,12—104,20 hinterlassen; zu alten Vinaya-Materialien im Suttapiṭaka s. unten Abschnitt IX.

[55] Daß Entstehung und Ausbreitung des Mahāyāna nur durch den Gebrauch der Schrift verständlich seien, versucht R. Gombrich: How Mahāyāna Began. Journal of Pali and Budhist Studies. 1. 1988, S. 29—46 zu zeigen. Im Gegensatz dazu rechnet, bei R. Gombrich unerwähnt, MPPŚ IV, S. 1854 im Mahāyāna mit einem neuen Anstoß zur Mündlichkeit: „La mémorisation da la Loi gagne encore en importance dans le Mahāyāna".

[56] H. Oldenberg: Über Sanskritforschung, in: Aus Indien und Iran. Gesammelte Aufsätze. Berlin 1899, S. 1—42, bes. S. 22.

[57] Die Parallelen sind erwähnt bei: S. Lévi: Sur la récitation primitive des textes bouddhiques. JAs 1915, S. 401—447, bes. S. 420f.

(*dhammakathika*[58]) und Hausherrn (*gahapati*) Citta (AN I 26,5) und mit der Laienfrau Khujjuttarā, der die Tradition die früheste Überlieferung des Itivuttaka zuschreibt (s. oben Abschnitt V), Laien wichtige Traditionsträger sind, so bleibt dies doch eher die Ausnahme und wohl auf die Frühzeit des Buddhismus beschränkt. Denn eine Regel des Pāṭimokkhasutta verbietet den Mönchen die Weitergabe der heiligen Texte an Laien (s. unten Abschnitt XIV). Wenn diese auch in späterer Zeit Texte auswendig beherrschen, so kann es sich um ehemalige Angehörige des Saṃgha ebenso handeln wie um eine Gelehrsamkeit, die aus Handschriften gewonnen ist.

Es ist nun gewiß kein Zufall, daß in dem erheblich späteren, in Sanskrit redigierten Mūlasarvāstivāda-Vinaya die entsprechende Stelle, an der der Text des Theravāda-Vinaya von Mündlichkeit weiß (Vin I 140f.), in seinem Wortlaut so geändert wird, daß von einem Erlernen der Texte gar nicht mehr die Rede ist: Auf Veranlassung eines Laien wird „eine der vier Sūtra-Gruppen (*sūtranikāya*) ausführlich rezitiert (*uddiṣṭa*) und verbreitet (*pravṛtta*)"; den Mönchen aber wird durch einen Boten nur nahegelegt, aus diesem Ereignis Nutzen zu ziehen: *āryāḥ paribhokṣyante* (GM III 4, 139,17—21).

Hierin besteht Einklang mit zahlreichen anderen Stellen, die klare Hinweise auf eine schriftliche Überlieferung enthalten, die die mündliche Tradition ganz allmählich in den Hintergrund drängt. Denn in den Texten ist nun oft von Schreibern, Büchern oder gar vom Buchhandel zu lesen, und auch das Wechseln von Briefen findet im Cīvaravastu des Mūlasarvāstivāda-Vinaya Erwähnung: *lekhaṃ ... likhanti*, GM III 2,10,7 und *pratilekho visarjitaḥ*, GM III 2,11,11 „sie schreiben einen Brief" — „ein Antwortschreiben wird abgeschickt"[59].

[58] M. und W. Geiger: Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur. 1920 = Kleine Schriften. Wiesbaden 1973, S. 45f. = 144f.

[59] Vgl.: Verf.: Die Bedeutung des Handschriftenfundes bei Gilgit, in: XXI. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin. Ausgewählte Vorträge. ZDMG Supplement V. Wiesbaden 1983, S. 47—66, bes. S. 55. — Zum Schriftgebrauch ferner: GM III 2,7,16; 143,7; Mahākarmavibhaṅga (ed. par S. Lévi. Paris 1932) 42,2 (zur Rezitation aus Büchern); J. W. de Jong: Notes on the Bhikṣuṇī-Vinaya of the Mahāsāṃghikas, in: Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner. Dordrecht 1974, S. 63—70, bes. S. 65f.; ein Brahmane erwirbt ein buddhistisches Palmblattbuch, um es nach Abwaschen der Tinte neu zu beschreiben: Lüders: Bruchstücke, wie Anmerkung 7, S. 12, Anm. 1. — Der rituelle Umgang mit dem Buch im Hinduismus wird im Agni-Purāṇa 63,9ff. beschrieben, vgl. auch: P. Pal: The Gift of Books According to the Devīpurāṇa, in: Kusumāñjali. C. Sivaramamurti Commemoration Volume. Delhi 1987. Volume I S. 49—52.

VII. Die Entwicklung der formelhaften Wortgruppe *muddā — gaṇanā — saṃkhāna*

Dies alles steht nun in scharfem Gegensatz zu den in der Spätzeit der reinen Mündlichkeit oder noch später abgeschlossenen Einzeltexten, die heute zum Theravāda-Kanon vereinigt vorliegen, und denen die Welt der Schriftlichkeit im ganzen noch fremd ist. Diese kündigt sich jedoch an, wenn der Begriff *lekhā* in Listen bestimmter Fertigkeiten im Vinayapiṭaka aufzutauchen beginnt.

Während Töpferei, Gerberei, Flechten und andere zu den niederen (*hīna*) Fertigkeiten (*sippa*) gehören, gelten drei weitere, nämlich *muddā, gaṇanā* und *lekhā* als höhere (*ukkaṭṭha*) (Vin IV 7,1—5; vgl. Vin IV 8,29: *muddika, gaṇaka, lekhaka*). Diese drei Wörter sind nun zu einer festgefügten Gruppe von Begriffen vereint, die innerhalb der verschiedenen Texte des Theravāda-Kanons eine Entwicklung durchlaufen, die Rückschlüsse auf die zeitliche Abfolge eben dieser Texte erlauben.

Am Endpunkt der Entwicklung stehen die gerade zitierten Aussagen des Vinayapiṭaka; den Anfang machen zwei Texte aus dem Dīghanikāya, das Brahmajāla- und das Sāmaññaphalasutta, in denen bestimmte Brahmanen und Asketen geschildert werden, die ihren Lebensunterhalt auf verwerfliche Art bestreiten, indem sie niedere Künste (*tiracchānavijjā*) betreiben wie Wahrsagerei, die hier nicht durch einen eigenen Begriff bestimmt, sondern durch Beispiele erläutert wird, durch *muddā, gaṇanā, saṃkhāna, kāveyya, lokāyata* (DN I 11,5—10 = 69,2—6). An weiteren Stellen wird diese Gruppe allein genannt: „Gibt es irgendeinen *gaṇaka* oder *muddika* oder *saṃkhāyaka*, der den Sand der Gaṅgā zählen kann?" (SN IV 376,5—7) oder in einer längeren Reihe verschiedener Künste (*sippaṭṭhāna*), mit denen ehrbare Leute (*kulaputta*) ihren Lebensunterhalt erwerben: *muddā, gaṇanā, saṃkhāna*, Landwirtschaft (*kasi*), Handel (*vāṇijja*), Viehzucht (*gorakkha*), Bogenschießen (*issattha*) und Königsdienst (*rājaporisa*) (MN I 85,30—35):

Die Zusammengehörigkeit der drei Begriffe *muddā, gaṇanā* und *saṃkhāna* wird auch durch ihr Fehlen in einer Liste von Berufen bestätigt, die nur Landwirtschaft (*kasi*) bis Königsdienst (*rājaporisa*) als Arbeiten (*kammaṭṭhāna*) zusammenfaßt (AN IV 281,24f.). Eben dieser Zweiteilung entspricht die Gegenüberstellung von Landwirtschaft (*kasi*), Handel (*vāṇjjā*) und Viehzucht (*gorakkha*) als höhere Arbeiten (*ukkaṭṭha kamma*) mit *muddā, gaṇanā* und *lekhā* als höhere Künste an der bereits erwähnten Vinaya-Stelle (Vin IV 6,32; 7,1—5).

Bei einem Vergleich dieser Textstellen zeigt schon ein Blick auf die Struktur der Wortgruppe *muddā, gaṇanā, saṃkhāna*, daß diese Folge gegenüber *muddā, gaṇanā,*

lekhā ursprünglich ist. Denn das zweisilbige Wort *lekhā* am Ende der Reihe verletzt ein rhythmisches Gesetz, das in der Zeit der mündlichen Überlieferung der Pāli-Texte eine weite Geltung gehabt zu haben scheint. Dies Gesetz besagt, daß Wortgruppen, die aus Synonyma oder aus bedeutungsähnlichen Wörtern bestehen[60], nach der wachsenden Silbenzahl angeordnet sind, wie Pāli *nacca, gīta, vādita,* DN I 6,11f. usw. als Beispiel für viele verdeutlichen mag. Da die Ardhamāgadhī mit *naṭṭa, gīya, vāiya* Aupapātikasūtra (hg. v. E. Leumann, AKM VIII 2, 1883) S. 77 § 107 die entsprechende Formel kennt, darf man diese zu jener mündlichen Tradition zählen, aus der Buddhisten und Jainas bei der Gestaltung ihrer heiligen Texte schöpfen konnten[61].

Wenn somit bereits die äußere Gestalt dieser Dreiergruppe einen ersten Einblick in ihre Entwicklung gewährt, so läßt sich diese durch Berücksichtigung auch der inhaltlichen Veränderungen, die sich mit dem Auswechseln von *saṃkhāna* durch *lekhā* oder *rūpa* vollzieht, noch genauer fassen. Dabei stellt sich zuerst die Frage nach der Bedeutung dieser drei Begriffe. Ganz allgemein kann man aus der zitierten Stelle SN IV 376 entnehmen, daß sie etwas mit Zählen zu tun haben müssen. Denn wer *muddā, gaṇanā* und *saṃkhāna* beherrscht, der könnte in der Lage sein, die Sandkörner am Ufer der Gaṅgā zu zählen. Ferner kann man mit diesen Künsten seinen Lebensunterhalt erwerben [62]. Wie man sie erlernt, beschreibt der Brahmane Moggallāna, der „Rechner" (Gaṇaka-Moggallāna), der ebenso nach seinem Beruf benannt ist wie Bharadvāja, der „Bauer" (Kasi-Bharadvāja, Sn 13,2): *amhākam pi hi, bho Gotama, gaṇakānaṃ gaṇanājīvānaṃ* (so lies mit Cᵉ 1946 und Bᵉ 1956) *dissati anupubbasikkhā anupubbakiriyā anupubbapaṭipadā, yadidaṃ saṃkhāne. mayaṃ hi, bho Gotama, antevāsī labhitvā paṭhamaṃ evaṃ gaṇāpema: ekaṃ ekakaṃ, dve dukā, tīṇi tikā, cattāri catukkā, pañca pañcakā, cha chakkā, satta sattakā, aṭṭha aṭṭhakā, nava navakā, dasa dasakā ti; satam pi mayaṃ, bho Gotama, gaṇāpema,* MN III 1,15—22 „denn auch für uns, Herr Gotama, die Rechner, die wir vom Rechnen leben, gibt es ein allmähliches Erlernen, eine allmählich [sich einstellende] Geläufigkeit(?), einen allmählichen Erfolg, nämlich im Zählen. Denn wir, Herr Gotama, nehmen Schüler an und lassen sie zunächst so zählen: ‚Eins — einzeln; zwei — Gruppe von

---

[60] Auf die Synonymhäufung als Zeichen der Mündlichkeit weist bereits hin: E. Windisch: Māra und Buddha. Leipzig 1895. Königlich sächsische Gesellschaft der Wissenschaften. Abhandlungen. Philologisch-Historische Klasse. Band XV, No. 4, S. 38f.; vgl.: Verf.: From Colloquial to Standard Language. The Oral Phase in the Development of Pāli, in: First E. Lamotte Symposium (im Druck).

[61] H. Bechert: „Alte Veḍhas" im Pāli-Kanon. Die metrische Struktur der buddhistischen Bekenntnisformel. NAWG Jg. 1988, Nr. 4, S. [12]f. = 130f.

[62] Vgl. auch: *dārugahe gaṇaka,* Vin III 42,31 „Buchhalter im Holzlager".

zweien; ... zehn — Gruppe von zehn'. Auch [bis] hundert lassen wir, Herr Gotama, zählen[63].

Nach der Aussage dieser Stelle scheinen sich die Begriffe *gaṇanā* und *saṃkhāna* inhaltlich recht nahe zu stehen. Daraus könnte sich erklären, warum im Sāmaññaphalasutta eine lange Aufzählung von Berufen mit „Töpfer (*kumbhakāra*), *gaṇaka*, *muddika*, und was es sonst noch an allgemeinen Betätigungsfeldern für Künste (*sippāyatana:* cf. BHSD s. v. *āyatana* 1.) gibt" (DN I 51,12f. = 59,32f.) endet, ohne daß ein *saṃkhāyaka* erwähnt wird[64]. Daß es sich dennoch nicht um echte Synonyma handelt, darf man wohl dem Beispiel aus dem Majjhimanikāya entnehmen. Etymologische Erwägungen legen es nahe, daß einfaches Zählen mit *saṃkhāna*, Gruppenbildungen wie *duka*, *tika* usw. dagegen mit *gaṇanā* bezeichnet werden. Der Verfasser des herangezogenen Abschnittes aus dem Majjhimanikāya, der zwar dem „Rechner" Moggallāna einen Vergleich in den Mund gelegt hat, war wohl kaum ein Mathematiker, und so mochte für ihn der feine semantische Unterschied zwischen beiden Wörtern, der den einheimischen Kommentaren zum Theravāda-Kanon durchaus noch geläufig war, ohne Belang sein.

Da sich also aus den Listen im Theravāda-Kanon allein keine wirkliche Klarheit über die Bedeutung aller drei Wörter, besonders aber *muddā* gewinnen läßt, hat H. Lüders[65] in einer gründlichen und umfassenden Untersuchung, in deren Mittelpunkt eben das Wort *muddā* steht, auch die Kommentare mit herangezogen, obwohl auch durch ihre Erläuterungen nicht alle Zweifel ausgeräumt werden. Lüders (S. 482) gelangt zu dem richtigen Ergebnis, daß *muddā* und *rūpa*, die in den alten Listen nie nebeneinander genannt werden, dasselbe bezeichnen, nämlich die „Münzkunde".

Denn außer der bereits genannten Gruppe *muddā, gaṇanā, lekhā* tritt in zwei Abschnitten die Abwandlung *lekhā, gaṇanā, rūpa* (Vin I 77,15—26 = IV 128,30—129,9) auf. Auch in ihr ist mit der Silbenfolge 2+3+2 das oben erwähnte rhythmische Gesetz verletzt. Zugleich weist diese Gruppe nun über das Pāli hinaus, da sie, wie Lüders ausführt, auch im Kanon der Jainas eine Entsprechung hat, wenn zu Beginn einer langen Aufzählung von Begriffen *leha-rūva-gaṇanā* erscheint. Dabei zeigt die rhythmische Struktur dieser Gruppe in der Jaina-Literatur mit 2+2+3 Silben ihre Priorität gegenüber dem Wortlaut im Kanon der Buddhisten an.

[63] Gezählt wird im Kanon sonst beispielsweise: Vin III 4,21ff.; 69,16ff.; AN I 213f.; vgl.: E. Washburn Hopkins: Remarks on the Forms of Numbers, the Method of Using Them, and the Numerical Categories Found in the Mahābhārata. JAOS 23.1902, S. 109—155; 350—357; 24.1903, S. 7—56; 390—393 ohne eine Parallele zu der im Majjhimanikāya geschilderten Zählweise.

[64] Parallelstellen verzeichnet: K. Meisig: Das Śrāmaṇyaphala-Sūtra. Wiesbaden 1987, S. 118.

[65] H. Lüders: Die śakischen Mūra. 1919, in: Philologica Indica. Göttingen 1940, S. 463—493, bes. S. 470ff.; der dritte Band des Majjhimanikāya war zur Zeit der Abfassung dieses Aufsatzes noch nicht in Europa gedruckt.

Schließlich zieht Lüders auch die Entsprechungen aus der Khāravela-Inschrift, *lekharūpagaṇanā*, und aus dem Arthaśāstra, *saṃkhyāyaka*, *lekhaka* und *rūpadarśaka* heran[66].

Lüders selbst verwirft jedoch seine richtige Erkenntnis wieder und stellt fest, daß *muddā* und das synonyme *rūpa* unter Berücksichtigung einer Stelle aus einem späteren Text, dem Milindapañha, nicht als „Münzkunde" verstanden werden dürften. Im Milindapañha wird eine der verschiedenen Grundlagen für die Erinnerung (*sati*) wie folgt beschrieben: „weil man die Schrift (*lipi*) gelernt hat, weiß man: unmittelbar auf dieses Silbenzeichen (*akkhara*) ist jenes Silbenzeichen zu machen. So entsteht die Erinnerung aus der *muddā*" (Mil 79,27—29 nach Lüders, S. 482f.), denn „[da] ... doch der Ansatz einer einheitlichen Bedeutung für das Wort [d. h. *muddā*] an allen Stellen gefordert werden muß" (Lüders, S. 483).

Nach Lüders' eigener Untersuchung ergibt sich trotzdem mit aller wünschenswerten Deutlichkeit eine Entwicklung und eben keine Einheitlichkeit der Bedeutung von *muddā*. Die technische Bedeutung des Wortes, das im Sanskrit seit dem Epos als *mudrā* „Siegel(abdruck)" belegt ist[67], geht offenbar schnell verloren. Daher wird die Gruppe *muddā, gaṇanā, saṃkhāna* aus dem Suttapiṭaka im Vinayapiṭaka über *muddā, gaṇanā, lekhā*[68] schließlich zu *lekhā, gaṇanā, rūpa* modernisiert, wenn, wie Lüders gezeigt hat, *muddā* durch *rūpa*, dessen genaue Bedeutung im Gegensatz zu der von *muddā* selbst den Kommentatoren des Theravāda-Kanons noch geläufig war (Lüders, S. 477), ersetzt wird.

Wenn nun *muddā* „Münzkunde" bereits in den jüngeren Schichten der kanonischen Pāli-Literatur außer Gebrauch kommt, so spricht von vornherein wenig dafür, daß diese Bedeutung zur Zeit des Milindapañha, der sprachlich dem kanonischen Pāli oft ferner steht, und zwar gerade an der oben genannten Stelle durch die Verwendung von *lipi* „Schrift", einem nordwestlichen Wort, das im älteren Pāli unbelegt ist, noch bekannt gewesen sein sollte. Man wird daher eher geneigt sein, dem chinesischen Übersetzer des Milindapañha folgend, hier „(Siegel)abdruck" in der später geläufigen Bedeutung des Wortes zu übersetzen[69].

[66] Diese Stelle will Lüders, wie Anmerkung 65, S . 478, 481 zu Unrecht fernhalten. Zu den Belegen aus der Jaina-Literatur vgl. auch: A. Mette, wie Anmerkung 17, S. 8f.; wo ohne Beachtung von Lüders dem Mißverständnis der späten einheimischen Jaina-Tradition folgend *rūva* mit „Bildhauerei", S. 9, übersetzt ist.

[67] J. Gonda: *Mudrā*, in: Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren II. Leiden 1972, S. 21—31.

[68] Ferner: *hatthi-, assa-, ratha- dhanu-, tharu-, muddā-, gaṇana-, saṃkhāna-, lekhā-, kāveyya-, lokāyata-, khettavijjā-sippa*, Ud 31,26—32,5, wo *lekhā* in altes, aus dem Dīghanikāya übernommenes Material eingefügt ist. Ohne *kāveyya* und *lokāyata* übernimmt auch Mil 178,6 eine entsprechende Liste, weiterhin: *muddāgaṇanāsaṅkhā(!)lekhāsippaṭṭhāna*, Mil 59,13.

[69] P. Demiéville: Les versions chinoises du Milindapañha. BEFEO 24.1924, S. 1—258, bes. S. 164 § 11 mit Anm. 5.

Abschließend ist nun noch zu fragen, welche Schlüsse sich aus der nachgezeichneten Entwicklung dieser Dreiergruppe ziehen lassen. Wenn ein technischer Ausdruck einen anderen ablöst, so könnte dies einmal auf eine technische Neuerung hindeuten, die sich jedoch aus der Entwicklung der indischen Münzen im 4./3. Jahrhundert v. Chr. nicht nachweisen läßt. In beiden Jahrhunderten bleiben gepunzte Münzen (punch marked coins) im Umlauf, während sich geprägte und dann auch beschriftete Münzen zur Zeit der indo-griechischen Königreiche von Nordwesten aus seit etwa dem 2. Jahrhundert v. Chr. rasch ausbreiten. Daher darf man vielleicht vermuten, daß die Verdrängung von *muddā* durch *rūpa* eher sprachliche Gründe haben könnte. Auch dabei läßt sich wiederum an Lüders anknüpfen, der bei der Bedeutungsbestimmung von *rūpa* auf die Pāṇini-Regel *rūpād āhatapraśaṃsayor yap*, Pāṇini 5,2,120 „an *rūpa* tritt das Suffix *ya* in der Bedeutung ‚geprägt', oder wenn ein Lob gemeint ist" (Lüders, S. 473), hinweist.

Nun hat J. Cribb vor kurzem in einem wichtigen Aufsatz gezeigt, daß gepunzte Münzen nach griechisch-iranischem Vorbild erst nach 400 v. Chr. im Nordwesten entstehen und sich von dort aus allmählich nach Indien hinein ausbreiten, wobei örtliche Prägungen einem einheitlichen, gesamtindischen Münzstandard vorausgegangen sind[70]. Wenn auch die wenigen literarischen Zeugen eine erheblich schmalere Argumentationsgrundlage bieten als das reichhaltigere numismatische Material, so darf man bei aller gebotenen Vorsicht doch behaupten, daß der Ersatz von *muddā* durch *rūpa*, das nach dem Zeugnis Pāṇini's möglicherweise ursprünglich ein nordwestlicher Terminus ist, im Zuge der Überlagerung der örtlichen durch eine großräumige Münzprägung von Nordwesten her stattgefunden hat. Dieser Befund der Numismatik spiegelt sich dann in der Verdrängung des vielleicht besonders im Raume Benares (vgl. Cribb, S. 550 § 4) üblichen Begriffes *muddā* durch *rūpa* wider, woraus sich auch erklärt, warum diese beiden Wörter im Theravāda-Kanon nie nebeneinander in derselben Gruppe stehen können. Zusammen mit einem allgemeinen Münzstandard breitet sich *rūpa*[71] aus, das sich zur Zeit der Endredaktion des Jaina-Kanons bereits durchgesetzt hat.

Aus diesem Befund lassen sich nun Rückschlüsse auf die zeitliche Einordnung von Texten ziehen, die *rūpa* „Münzkunde" kennen. Da dieser Terminus bei Pāṇini zum erstenmal greifbar wird, kann das Datum seiner Grammatik im Lichte der Numismatik kaum lange vor etwa 350 v. Chr. angesetzt werden. Buddhistische Texte, die im Osten noch das ältere *muddā* verwenden, könnten etwa gleichzeitig sein,

[70] J. Cribb: Dating India's Earliest Coins, in: South Asian Archaeology 1983. Neapel 1985. Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici. Series Minor XXII. Vol. II, S. 535—554.

[71] Wenn *rūpa* später selten in Listen der Künste (*kalā*) erscheint, ist die Bedeutung in der Regel nicht feststellbar; die Listen sind zusammengestellt bei: A. Venkatasubbiah: The Kalās. Dissertation Bern 1911. Madras 1911; nicht weiter führt: A. B. Ganguly: Sixtyfour Arts in Ancient India. Delhi 1962.

während *rūpa* mit einer kaum abschätzbaren Zeitverschiebung in den jüngeren Textschichten, nämlich im Vinaya-Piṭaka, zunächst neben *muddā* steht, das in der Jaina-Literatur nicht mehr verwendet wird. Dieses Leitfossil zeigt also einmal mehr, daß die buddhistische Literatur in ihrer vorliegenden Form der jainistischen vorangeht. Wenn man eine Schätzung hinsichtlich einer absoluten Datierung überhaupt wagen will, so ließe sich wohl die Endredaktion von Texten aus dem Osten Indiens, die *rūpa* „Münzkunde" kennen, kaum weit vor dem Jahr 300 v. Chr. ansetzen.

Andererseits läßt das Vorkommen von *muddā* „Münzkunde" vor allem in Listen keine Rückschlüsse auf die Abfassungszeit von Texten zu. Denn die alte Dreiergruppe *muddā, gaṇanā, saṃkhāna* blieb den Buddhisten aus ihrer Sūtra-Literatur immer bekannt, auch wenn die genaue Bedeutung wohl schon früh nicht mehr geläufig war. Noch im Lalitavistara steht °*laukika-śilpasthāna-karmasthāna-lipi-saṃkhyā-mudrā-gaṇanā-asi*°, LV 4,21 und entsprechend LV 156,9; im Divyāvadāna findet sich mehrfach der Satz *lipyāṃ upanyastaḥ saṃkhyāyāṃ gaṇanāyāṃ mudrāyāṃ uddhāre* ..., Divy 26,11f. = GM III 3,20,1 (Pāṇḍulohitakavastu)[72] und im Mahāvastu *sekhīyati lekhāyaṃ pi lipīyaṃ pi saṃkhyāyāṃ pi gaṇanāyāṃ pi mudrāyāṃ pi dhāraṇāyāṃ pi* ..., Mv I 423,14 und öfter (Lüders, S. 481; BHSD s.v. *mudrā*).

[72] Die Mūlasarvāstivāda-Liste wird auch in der Mahāvyutpatti 4974—4977 verzeichnet: *lipi, mudrā, saṃkhyā, gaṇanā*.

VIII. Die Bedeutung von *likhati* und seinen Ableitungen im Theravāda-Kanon

Die zuletzt angeführte Liste aus der Vinaya-Tradition der Mahāsāṃghika-Lokottaravādins steht nun derjenigen des Theravāda-Vinaya, nämlich *muddā, gaṇanā, lekhā,* Vin IV 7,5 besonders nahe, wobei im Mahāvastu offenbar mehrere Listen zu einer einzigen verschmolzen sind. Bemerkenswert ist, daß neben *lekhā* das iranische Lehnwort *lipi* erscheint, das gewiß nicht zufällig im Pāli nur der Milindapañha, dessen Ursprung in Nord(west)-Indien zu suchen ist, kennt. Um herauszufinden, ob mit *lekhā* und *lipi* zwei Synonyma oder zwei bedeutungsähnliche Wörter wie *gaṇanā* und *saṃkhāna* verbunden sind, bedarf es einer weiter ausholenden Untersuchung der Verwendung von *lekhā* in der älteren buddhistischen Literatur, da die Bedeutung von *lipi* keinem Zweifel unterliegt. Die angeführten Listen eignen sich dazu wenig, wohl aber diejenigen Stellen des Theravāda-Kanons, an denen *lekhā* oder das zugehörige Verb *likhati*[73] in den verschiedensten Kontexten gebraucht werden.

Besonders deutlich treten die Bedeutungen von *likhati* und seinen Ableitungen in Vergleichen hervor. So heißt es im Kakacūpamasutta des Majjhimanikāya: „Gleich wie wenn nun, ihr Mönche, ein Mann mit Rot, Gelb, Blau oder Hochrot käme und spräche: ‚Ich will in diesem Luftraum Gestalten malen *(likhissāmi),* Gestalten erscheinen lassen'" *(seyyathāpi bhikkhave puriso āgaccheyya lākhaṃ vā haliddiṃ vā nīlaṃ vā mañjiṭṭhaṃ vā ādāya, so evaṃ vadeyya: ahaṃ imasmiṃ ākāse rūpāni likhissāmi rūpapātubhāvaṃ karissāmi,* MN I 127, 30—33).

[73] Die hier aus der kanonischen Literatur besprochenen Stellen sind zusammengestellt nach: T. W. Rhys Davids and W. Stede: The Pali Text Society's Pali English Dictionary. London 1921—1925 (Nachdruck London 1959) und: Pālipada Piṭaka Kyam Ññhvan. I *ya-ra-la-va.* Rangoon 1972. — Die Verbindungen von *likhati* mit Präverbien bestätigen den am Simplex gewonnenen Befund: *apalikhati* „abschaben", cf. *avalikhati, olikhati; abhilekheti* „beschreiben" (Dāṭhāvaṃsa); *abhisallekhhika* „streng"; *ālikhati* „zeichnen, malen, schreiben" (nachkanonisch); *upalikhati* „ritzen"; *ullikhati* „kämmen, ritzen"; *nillekha* „schmucklos" (? PTC); *paṭisallekhitar* „der Strenge zugeneigt" (PTC); *palikhati* „sich [auf die Lippen] beißen", *vilikhati* „ritzen" (Vin II 175,11f.: im zugehörigen *uddāna* ist statt *khīlanti,* Eᶜ mit Bᶜ *likhanti,* Vin II 179,24* zu lesen); *sallekha* „strenge Askese". Belege finden sich, wenn nicht anders vermerkt, im CPD und PED. Zu *saṅkhalikhita*: P. V. Bapat: Sankha-likhita brahmacariya. Its Pali interpretation confirmed in Chinese texts. ABORI 23.1942. S. 61—66. Die Behauptung von A. K. Coomaraswamy: Indian Architectural Terms. JAOS 48.1928, S. 250—275, bes. S. 263f., daß *likh* im Pāli „drechseln" bedeuten könne, findet in den zitierten Textstellen Vin II 110,29—31 und 112,37 keine Stütze.

In einem zweiten Vergleich wird im Tikanipāta des Aṅguttaranikāya gesagt: „Gleich wie wenn nun, ihr Mönche, ein Strich *(lekhā)* auf einem Stein nicht schnell zerstört wird durch Wind oder Wasser, [sondern] lange erhalten bleibt" *(seyyathāpi bhikkhave pāsāṇe lekhā na khippaṃ lujjati vātena vā udakena vā ciraṭṭhitikā hoti,* AN I 283,18—20 = Pg 32,23f.). Dieser Vergleich, dem entsprechende Abschnitte zu Strichen auf der Erde oder im Wasser folgen, bezieht sich auf „Individuen, die einem Strich auf einem Stein, auf der Erde, im Wasser gleich sind" *(pāsāṇa-, paṭhavī-, udakalekhūpamo puggalo).* Dieselbe Bedeutung findet sich in einem Vers der Therīgāthā: „Wie ein von einem Maler wohl geformter Strich *(lekhikā, lekhiyā)* erschien früher meine Augenbraue *(cittakārasukatā va lekhiyā*[74] *sobhate su bhamukā pure mama,* Thī 256ab).

In einem dritten Vergleich schließlich wird die Anfertigung eines Einbaumes im Catukkanipāta des Aṅguttaranikāya beschrieben: Nachdem ein Baum ausgesucht und gefällt, von Ästen und Zweigen befreit, ausgehöhlt und innen gereinigt ist, wird er „mit einem Hobel geglättet" *(lekhaṇiyā*[75] *likheyya,* AN II 200,27 = 201,23). Zu dieser Stelle ist ein Vers aus dem Vessantarajātaka zu stellen, an der ein „gleichmäßig geglätteter Bogen" *(cāpaṃ va likhitaṃ samaṃ,* Ja VI 482,30*) genannt ist.

Alle noch verbleibenden kanonischen Belege stehen im Vinayapiṭaka. Um dieselbe handwerkliche Tätigkeit wie an den beiden zuletzt genannten Stellen scheint es sich bei der Vorschrift: „Ich bestimme, ihr Mönche, [Unebenheiten?] abzuarbeiten(?)" *(anujānāmi bhikkhave likhituṃ,* Vin II 112,37), wobei der nicht ganz sicher verständliche Kontext[76] immerhin so viel erkennen läßt, daß es sich gewiß nicht um Schreiben handeln kann. Während also hier vielleicht von Metallbearbeitung die Rede ist, so darf der Bedeutungsansatz „schnitzen" an der folgenden Stelle als gesichert gelten: „Ich will nun aus dem Sandelholzblock eine Almosenschale schnitzen lassen *(likhāpeyyaṃ).* Dann werden mir die Späne *(lekha)* nützlich sein, die Almosenschale aber will ich als Gabe stiften" *(yaṃ nūnāhaṃ imāya candanagaṇṭhiyā pattaṃ likhāpeyyaṃ lekhañ ca me paribhogaṃ bhavissati pattañ ca dānaṃ dassāmīti,* Vin II 110, 29—31).

Der aus allen diesen Stellen ablesbare Sprachgebrauch stimmt in den Grundzügen mit dem vedischen überein. Dies läßt sich hinsichtlich der noch zu besprechenden Belege nicht mit derselben Zuversicht behaupten. Da die entsprechenden Textabschnitte vielfach als Zeugen für die Kenntnis der Schrift herangezogen worden sind, bedürfen sie einer ausführlicheren Würdigung.

[74] Oder: „wie eine Mondsichel"; zur Textherstellung und Interpretation dieses Verses: K. R. Norman. The Elders' Verses II. London 1971 zur Stelle.

[75] Phantasievoll und wenig weiterführend sind die Ausführungen von A. K. Coomaraswamy: Some Pāli Words. Harvard Journal of Asiatic Studies 4.1939, S. 116—190, bes. S. 170f.

[76] Vgl.: I. B. Horner: The Book of the Discipline. London 1952. Volume V, S. 153.

Einer sicheren Beurteilung entzieht sich die Vorschrift, die das Verhalten der Mönche gegenüber steckbrieflich gesuchten Dieben regelt: „Damals hatte ein Mann einen Diebstahl begangen, sich versteckt und war zu den Mönchen in die Hauslosigkeit gezogen. Der aber wurde im Palast des Königs abgebildet (? oder: gezeichnet?: *likhito*): ‚Wo er gesehen wird, muß er getötet werden'. Leute sahen [ihn] und sprachen so: ‚Das ist der steckbrieflich gesuchte Dieb (*likhitako coro*). Wohlan, wir wollen ihn töten!' Andere sagten ..." (*tena kho pana samayena aññataro puriso corikaṃ katvā palāyitvā bhikkhūsu pabbajito hoti. so ca rañño antepure likhito hoti yattha passitabbo tattha hantabbo ti. manussā passitvā evaṃ āhaṃsu: ayaṃ so likhitako coro, handa naṃ hanāmā ti. ekacce evaṃ āhaṃsu ...*, Vin I 75, 18—22). Der Buddha erläßt daraufhin die Vorschrift, daß kein steckbrieflich gesuchter Dieb in die Gemeinschaft der Mönche aufgenommen werden darf (vgl. Vin I 91,12). Die Formulierung des Textes *so ... likhito hoti* scheint eher auf „zeichnen" oder „malen" hinzuweisen als auf „schreiben", was die Übersetzungen in ihren sehr freien Formulierungen „a proclamation was written" (H. Oldenberg) oder „this was written" (I. B. Horner)[77] nicht klar zu verstehen geben, da beide mit dem Subjekt des Satzes — *so* „er", nicht „dies" (!) — recht großzügig verfahren. Obwohl der Kommentar, dem *likhati* in der Bedeutung „schreiben" längst geläufig war, hier an einen geschriebenen Text denkt (Sp 998,18—24), so läßt sich doch daraus kein sicherer Hinweis auf den Gebrauch der Schrift ableiten, da es sich wie bei einem modernen Steckbrief um eine Art Porträt handeln kann[78].

Ebensowenig aussagekräftig ist der Kommentar im Vinayavibhaṅga zu einer Regel im Bhikkhunī-Pāṭimokkha, die den Nonnen untersagt, die niederen Künste (*tiracchānavijjā*) zu erlernen. In der abschließenden Formel, die die Fälle aufzählt, in denen Straffreiheit gewährt wird, heißt es: „Kein Vergehen [liegt vor, wenn sie] *lekhā* lernt, [wenn sie] *dhāraṇā* lernt, [wenn sie] zu ihrem Schutz einen Abwehrzauber lernt" (*anāpatti lekhaṃ pariyāpuṇāti, dhāraṇaṃ pariyāpuṇāti, guttatthāya parittaṃ pariyāpuṇāti*, Vin IV 305,26f.). Das verwendete Verb *pariyāpuṇati* ist der Terminus für das Auswendiglernen von Texten, was auch der Kommentar zu eben dieser Regel bestätigt: „sie lernt Wort für Wort (*padena*), dann liegt bei jedem Wort ein *pācittiya*-Vergehen vor, sie lernt Silbe für Silbe (*akkharāya*), dann liegt bei jeder Silbe ein *pācittiya*-Vergehen vor" (Vin IV 305,23—25). Derselbe Satz steht noch einmal im Vinayavibhaṅga in einem Abschnitt, in dem ebenfalls vom Auswendiglernen (*vāceti*) die Rede ist (Vin IV 15,11f.).

[77] I. B. Horner: The Book of the Discipline. London 1951. Volume IV, S. 94. — Die Übersetzung dieses Abschnittes in: Vinaya Texts. Oxford 1881. Sacred Books of the East XIII. Volume I, S. 198 stammt von H. Oldenberg: I. B. Horner. The Book of the Discipline. London 1938. Volume I, S. LXI.

[78] Die spätere Sanskritliteratur kennt die Wiedererkennung von Personen nach ihren Porträts, etwa zu Beginn des 1. Aktes von Kālidāsa: Mālavikāgnimitra, vgl. auch ZDMG 137.1987, S. 213.

Von den drei angeführten Begriffen bereitet allein der „Abwehrzauber" (*paritta*) dem genauen Verständnis keine Schwierigkeiten. Die Bedeutungen von *lekhā* und *dhāraṇā* lassen sich dagegen nicht so klar erfassen. Im Kanon ist *dhāraṇā* sonst nur als Endglied des Kompositums *dhamma-dhāraṇā*, MN I 480,14; II 175,24; AN IV 221,25; V 127,16 „Auswendiglernen der Lehr[texte]"[79] bezeugt. Nun kann im Vinayapiṭaka kaum gemeint sein „sie erlernt die Technik des Auswendiglernens", da dies keinen Sinn ergibt und geradezu gegen die Pflichten der Mönche und Nonnen verstieße. Es sind vielmehr die Inhalte des Erlernten, die Anstoß erregen. Daher kann man wohl nicht ganz ausschließen, daß hier *dhāraṇā* im Sinne von Sanskrit *dhāraṇī* „Schutzformel" verwendet wird[80].

Sollte diese Vermutung zutreffen, so dürfte man wohl für *lekhā* die Bedeutung „Zeichnen" annehmen mit einem Bezug auf das Zeichnen von Yantras oder Maṇḍalas, was sich durchaus sinnvoll in den Kontext einfügt[81]. Dennoch kann man nicht völlig ausschließen, daß mit *lekhā*, zu dem der Kommentar (Sp 936,28—937,5) keine Erklärung beisteuert, hier „Schrift" gemeint ist. Da sich keine wirklich sichere Deutung dieser Stelle erzielen läßt, sollte sie in der Diskussion um die Kenntnis der Schrift nicht verwertet werden.

Der letzte, noch zu besprechende Abschnitt, in dem im Vinayapiṭaka das Wort *lekhā* bezeugt ist, steht in der Kasuistik der dritten Regel des Pāṭimokkhasutta, die besagt, daß Mord (*jīvitoropana*) den Ausschluß aus der Mönchsgemeinde (*pārājika*) zur Folge hat. Auch die Anstiftung zum Selbstmord fällt unter diese Regel. Dieser Tatbestand schließt ferner ein Preisen der Vorzüge des Todes mit Gesten (*kāyena saṃvaṇṇeti*), durch Reden (*vācāya*), durch Gesten und Reden (*kāyena vācāya*), mit Hilfe eines Boten (*dūtena*), oder schließlich *lekhāya saṃvaṇṇeti*, Vin III 74, 8f. ein. Diese hier aus einer längeren Liste herausgezogenen Stichwörter werden ausführlich im Vinayavibhaṅga kommentiert (Vin III 76,4—21). Zu *lekhāya* heißt es: *lekhāya saṃvaṇṇeti nāma: lekhaṃ chindati yo evaṃ marati so dhanaṃ vā labhati yasaṃ vā labhati saggaṃ vā gacchatīti akkharakkharāya āpatti dukkaṭassa*, Vin III 76,16—19 „man preist [den Tod] durch Schrift heißt: Wenn man Schrift einritzt(?): ‚Wer so stirbt, erwirbt Reichtum oder Ruhm oder geht in den Himmel', [dann] liegt ein *dukkaṭa*-Vergehen vor". Trotz der ungewöhnlichen Ausdrucksweise *lekhaṃ*

[79] Geiger, wie Anmerkung 58, S. 49 = 148, 61 = 160.

[80] Zum Begriff *dhāraṇī*: MPPŚ IV, S. 1854—1869 und J. Braarvig: *Dhāraṇī* and *Pratibhāna*: Memory and Eloquence of the Bodhisattvas. JIABS VIII, 1.1985, S. 17—29, dem die Ausführungen von E. Lamotte entgangen sind. Ferner: Verf.: Namen in Schutzzaubern aus Gilgit. StII 7.1981, S. 163—171, bes. Anm. 4 mit Literaturhinweisen und zur Bedeutung von *paritta* und *dhāraṇī* im Theravāda: Verf.: Two Dhāraṇī-Inscriptions from Tombs in Tali (Yünnan). JSS 77.1989 (im Druck).

[81] F. Bizot: Notes sur les *yantra* bouddhiques d'Indochine, in: Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein. Brüssel 1981. Mélanges Chinois et Bouddhiques. Volume XX. Tome I, S. 155—191; Mantras et Diagrammes rituels dans l'Hindouisme. Table Ronde. Paris 21—22 Juin 1984. Paris 1986.

Um die Zeitspanne zwischen diesem vermuteten und hier versuchsweise zugrunde gelegten Datum und dem Beginn der Textgeschichte, nämlich der ebenfalls nicht sicher bekannten Lebenszeit des Buddha, zu überbrücken, können nur Beobachtungen an den Texten selbst angestellt werden, die notgedrungen über eine relative Chronologie innerhalb dieser Zeitspanne nicht hinausführen.

Zwei Wege bieten sich an, um das Alter des Vinayapiṭaka der Theravāda-Schule wenigstens in groben Umrissen zu ermitteln. Zuerst sollten Überlegungen angestellt werden, was mit dem Text geschehen sein muß, bevor er sich in seiner heute vorliegenden Gestalt verfestigt hat. Dann bietet sich an, Vergleiche mit der Sūtra-Literatur anzustellen, mit dem Ziel, rechts- und sprachgeschichtlichen Entwicklungen auf die Spur zu kommen.

Alte Abschnitte innerhalb des Vinayapiṭaka lassen sich ausmachen, wenn mit der Ausbreitung des Buddhismus die Lebensumstände der Mönche einem Wandel unterlagen und sich in einer Weise von denen zur Lebzeit des Buddha wegentwickelten, daß Rechtsvorschriften entweder nicht mehr in vollem Umfang anwendbar waren oder der Ergänzung bedurften. So konnten beispielsweise die Leitlinien über die Errichtung von Wohnbauten, die auf recht kleine Bauwerke zugeschnitten waren, bei der Anlage größerer, ganz anders gestalteter Klöster nicht mehr eingehalten werden. Die einschlägigen Regeln wurden obsolet und entzogen sich sogar schon früh dem Verständnis der Mönche, wie die Kommentierung im Vinayavibhaṅga[86] zeigt.

Auf einen gewissen zeitlichen Abstand zwischen einzelnen Teilen des Vinayapiṭaka, beispielsweise des Pāṭimokkhasutta und des Khandhaka, deutet die Entwicklung der Rechtsvorschriften hinsichtlich einer „Spaltung der Gemeinde" (*saṃghabheda*). Im 10. Saṃghādisesa, der entsprechenden Regel des Pāṭimokkhasutta, wird bekanntlich nur das Verfahren gegenüber einem Mönch beschrieben, der versucht, die Gemeinde zu spalten. Da dieser Mönch, sollte er Erfolg haben, nicht mehr dem Saṃgha angehören würde, gibt es folgerichtig keine Vorschrift, die etwa seinen Ausschluß aus der Gemeinde fordern müßte. Dennoch ergibt sich ein kirchenrechtliches Problem, das der Regelung bedarf, und das den Buddhisten offenbar nur im Laufe der Zeit bewußt wurde, da erst im Mahākhandhaka ein entsprechender Zusatz steht. Einem Mönch, der eine Gemeinde gespalten hat (*saṃghabhedaka*), und der nun wiederum in diese oder in eine andere eintreten möchte, wird die erneute Weihe zum Mönch verwehrt (Vin I 89,13—15)[86a].

[86] D. Schlingloff, wie Anmerkung 83, S. 542ff.

[86a] Die kirchenrechtlichen Vorschriften zum *saṃghabheda* sind nicht immer richtig verstanden bei: S. Sasaki: Buddhist Sects in the Aśoka Period (I). The Meaning of the Schism Edict. Buddhist Studies (Bukkyō Kenkyū) 18. Hamamatsu 1989, S. 181—202.

Eine textgeschichtliche Entwicklung innerhalb des Khandhaka tritt dagegen nur selten zutage, wenn etwa, wie L. Alsdorf gezeigt hat, vor der Bekehrung des Uruvelā-Kassapa im Mahāvagga die Bezwingung des Nāga (Vin I 24,18—25,34) in einer älteren Vers- vor einer jüngeren Prosafassung zweimal erzählt wird[87].

Die Anpassung des buddhistischen Kirchenrechts an die veränderten äußeren Gegebenheiten findet mit der abschließenden Redaktion des Vinayapiṭaka kein Ende, sondern wird in den Kommentaren *(aṭṭhakathā)* oft unter Berufung auf einzelne, rechtskundige Mönche immer weiter fortgeführt. Im Gegensatz dazu mußte auf dem Gebiet der Lehre am Überkommenen festgehalten werden, was die dogmatisch recht große Einheitlichkeit der Sūtra-Literatur zum Ausdruck bringt[88]. Während so der Gesamtbestand an Vinaya-Materialien ständig anwuchs, mußte die Sūtra-Literatur selbst Verluste hinnehmen[89].

Das unterschiedliche Schicksal der beiden Literaturgattungen und ihre Auseinanderentwicklung spiegelt sich auch in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Am Rande macht E. Frauwallner die wichtige Beobachtung, daß im Sagāthavagga des Saṃyuttanikāya eine alte, sehr kurze Form der am Ende der Regenzeit durchzuführenden Pavāraṇā-Zeremonie geschildert wird (SN I 190,21—192,6). Im Mahāvagga des Vinayapiṭaka füllen die entsprechenden Vorschriften dann ein eigenes Kapitel (Vin I 157—178)[90].

Dem kann man eine vergleichbare Entwicklung zur Seite stellen, wenn man die im Aṅguttaranikaya und im Vinayapiṭaka geschilderten Qualifikationen eines Mönches betrachtet, der befugt ist, bei der Ordination mitzuwirken (AN III 271,6—23: Vin I 62, 3—65,35). Auch hier werden die Vorschriften im Vinayapiṭaka genauer gefaßt und erweitert.

Gelegentlich führt der Vergleich von Sūtra- und Vinaya-Texten auch auf die Spur einer veränderten Rechtspraxis. Im Dasakanipāta des Aṅguttaranikāya werden die folgenden Gründe genannt, die zu einer vorübergehenden Einstellung der Rezita-

[87] L. Alsdorf: Die Āryā-Strophen des Pāli-Kanons metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht. AWL Jg 1967, Nr. 4. — Wenn Āryās, wie L. Alsdorf: Les études jaina. État présent et taches futures. Paris 1965, S. 70f. nachgewiesen hat, nur in den auf dem Festland redigierten Teilen des Kanons stehen, ist entweder der Mahāvagga des Vinayapiṭaka später nach Ceylon gekommen, als hier vorläufig angenommen, oder die ohnehin wenig wahrscheinliche, von A. Bareau: Le Buddha et Uruvilvā, in: Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr. E. Lamotte. Louvain 1980, S. 1—18, bes. S. 11 vorgetragene Ansicht, die Uruvelā-Episode des Vinayapiṭaka sei erst in der Zeit nach Aśoka erfunden, verliert an Boden.

[88] E. Lamotte: Histoire, S. 171.

[89] So setzt E. Lamotte: Histoire, S. 197, in etwas anderem Zusammenhang der Annahme von E. Frauwallner, wie oben Anmerkung 54, S. 47,52 und öfter vom „Zerbröckeln (crumbling away)" einzelner Teile des Skandhaka ein kontinuierliches Wachstum eben dieses Textes entgegen: „allé sans cesse grandissant"; ferner: E. Lamotte: Histoire, S. 179 zu Verlusten des Sūtra-Bestandes.

[90] E. Frauwallner, wie Anmerkung 54, S. 133.

tion des Pāṭimokkhasutta führen, nämlich: Wenn sich in der zusammengetretenen Versammlung der Mönche: 1. ein Mönch, der ein *pārājika*-Vergehen begangen hat, aufhält, 2. eine Untersuchung über einen entsprechenden Verdacht noch nicht abgeschlossen ist, 3. ein nicht Ordinierter (*anupasampanna*) aufhält, 4. eine Untersuchung über einen entsprechenden Verdacht noch nicht abgeschlossen ist, 5. einer, der aus dem Orden ausgetreten ist, aufhält, 6. eine Untersuchung über einen entsprechenden Verdacht noch nicht abgeschlossen ist, 7. ein Eunuch (*paṇḍaka*) aufhält, 8. eine Untersuchung über einen entsprechenden Verdacht noch nicht abgeschlossen ist, 9. ein Nonnenschänder (*bhikkhunīdūsaka*) aufhält, 10. eine Untersuchung über einen entsprechenden Verdacht noch nicht abgeschlossen ist (AN V 70,24—71,6).

Auch im Vinayapiṭaka nennt das einschlägige Kapitel (Vin II 236—252: *pāṭimokkhaṭṭhapanakkhandhaka*) zehn Gründe: Die beiden ersten sind mit denen des Aṅguttaranikāya identisch, dann folgen der fünfte und der sechste Punkt aus dem Aṅguttaranikāya und das Vinayapiṭaka fährt fort: 5. wenn sich ein Mönch [der Ansicht] eines einigen Saṃgha nicht anschließt, 6. wenn ein Mönch sich von [der Ansicht] eines einigen Saṃgha lossagt, 7. eine Untersuchung über einen entsprechenden Verdacht noch nicht abgeschlossen ist, 8. wenn gesehen, gehört oder vermutet wird, daß ein Mönch die Regeln der Sittlichkeit (*sīla*) verletzt, 9. ... den rechten Lebenswandel (*ācāra*) ..., 10. ... die rechte Ansicht (*diṭṭhi*) verletzt (Vin II 243,25—33).

Die nach einem schlichten Plan gestaltete Zehnergruppe des Aṅguttaranikāya verrät auf den ersten Blick ihr höheres Alter: Auf die Feststellung eines Tatbestandes folgt jedesmal eine noch nicht abgeschlossene Untersuchung darüber. Die Redaktoren des Vinayapiṭaka haben diesen Aufbau aufgegeben. Sie nennen nur zwei Personengruppen und stellen zugleich an das Ende drei Vorschriften, die sie aus der Pavāraṇā-Zeremonie (Vin I 172,2—8) entnommen haben. Diese Umgestaltung spiegelt nun nicht nur eine fortentwickelte juristische Formulierungskunst, sie ist vielmehr auch in einer anderen, sehr viel engeren Bestimmung des Begriffes *pāṭimokkhaṭṭhapana* begründet: „Wenn [ein Mönch], der ein Vergehen begangen hat (*sāpattika*), das *pāṭimokkha* hört, so ist für ihn das *pāṭimokkha* abzubrechen" (Vin II 240,33f.). Im Aṅguttaranikāya bezeichnet dagegen „Einstellung/Abbruch des *pāṭimokkha*" ein Verfahren, das nur dann angewendet werden muß, wenn bestimmte Personengruppen anwesend sind oder ihre Anwesenheit vermutet wird. Auch das Vinayapiṭaka kennt weiterhin den Ausschluß von zehn Personengruppen, die sich jedoch nicht mit denen an der genannten Stelle aus dem Aṅguttaranikāya decken, wobei das Festhalten an der traditionellen Zehnzahl hervorgehoben zu werden verdient (Vin I 135,25—136,5). Aller Entwicklung des buddhistischen Rechtssystems wohnt zugleich ein tiefer Traditionalismus inne, der sich weniger scheut, denselben Tatbestand in den Paragraphen fünf und sechs der oben ausgezogenen Stelle zweimal zu nennen, als eine vorgegebene Zahl von Gründen zu ändern.

Zugleich sind aber auch in den Sūtras Vinaya-Vorschriften überliefert, die in das Vinayapiṭaka des Theravāda-Kanons keine Aufnahme gefunden haben. In diesem Zusammenhang läßt sich etwa auf die Regeln über das Verhalten gegenüber Frauen hinweisen, die der Buddha auf eine entsprechende, im Kontext des Mahāparinirvāṇasūtra ganz unvermittelte Frage Ānandas erläßt (DN II 141,12—17), oder auf die Regelung der Anrede der Mönche untereinander in demselben Text (DN II 154,8—14)[91].

An dieser Stelle steht weiterhin eine Vorschrift, die ursprünglich möglicherweise ganz anders gemeint war, als sie die rechtskundigen Mönche, denen wir das Khandhaka des Vinayapiṭaka verdanken, aufgefaßt haben. Kurz vor seinem Tode beschreibt der Buddha die Brahma-Strafe (*brahmadaṇḍa*): „Channa, Ānanda, der Mönch, mag sagen, was er will. Die Mönche sollen nicht mit ihm sprechen, ihn nicht belehren noch unterweisen" (DN II 154,20—22)[92]. Im Anschluß an das erste Konzil wird dann Ānanda mit der Durchführung dieser Maßnahme betraut, die sich hier ohne Zweifel als Strafe gegen einen Mönch namens Channa richtet. Dennoch ist es ungewöhnlich, daß für einen einzelnen Mönch eine besondere Strafbestimmung erlassen wird, die zudem eigentlich gegen einige Regeln des Pāṭimokkhasutta, etwa Saṃghādisesa 11 und 12 verstößt, die die Mönche verpflichten, in Gesprächen falsche Meinungen auszuräumen, um ihre Mitbrüder auf den rechten Weg zurückzuführen. Hier dagegen wird den Mönchen ausdrücklich verboten, mit Channa zu sprechen, dem zugleich die Freiheit eingeräumt wird, zu sagen, was er will, was wiederum beispielsweise gegen Pācittiya 68 verstößt. Daher erscheint es verlockend, einem mündlichen Vorschlage von K. Hoffmann folgend, im Dīghanikāya das Wort *channa* als adjektiv zu verstehen. Dann richtet sich die Vorschrift gegen einen „im Geheimen tätigen Mönch", der also als Spitzel tätig ist. Da ein Mißverständnis hier wohl weniger in Betracht kommt, ist eine absichtliche Umdeutung nicht auszuschließen in einer Zeit, in der es nach der Herausbildung eines allmächtigen Staates für den buddhistischen Orden vielleicht wenig tunlich war, gegen Spitzel, die immerhin Bedienstete des Königs sein konnten, vorzugehen[93]. Im Vinyapiṭaka fehlen entsprechende Vorschriften.

[91] Zu dieser Stelle: Verf.: Linguistic Considerations on the Date of the Buddha (im Druck), CPD s.v. *āvuso* zur Verwendung dieses Wortes und Verf., wie oben Anm. 60.

[92] Die Parallelversionen aus anderen Schulen bespricht: A. Bareau, wie Anmerkung 52, (1971), II 2, S. 132—134. — Die Kommentare zum Theravāda-Kanon kennen den Begriff des *channaparibbājaka* als Gegensatz zum *naggaparibbājaka*.

[93] Vgl. Arthaśāstra, Buch I, Kapitel 11 und die Vorschrift, den Befehlen des Königs zu folgen: Vin I 138,35f.

X. Die Entwicklung der Sprache von den Sūtra- zu den Vinaya-Texten

Dem bisherigen Befund, daß die Sūtra-Literatur einen älteren Zustand des buddhistischen Kirchenrechts festhält als das Vinayapiṭaka, lassen sich sprachliche Beobachtungen an die Seite stellen, die das höhere Alter der Sūtra-Texte bestätigen. Auch in diesem Bereich kann es sich zunächst nur darum handeln, den Boden für weitere, systematische Untersuchungen zu bereiten.

Auf das engste verknüpft erscheinen die beiden Stränge der Argumentation, wenn wiederum der Aṅguttaranikāya zum Vergleich herangezogen wird. Hier werden die Nachteile geschildert, die sich ergeben, wenn jemand „die Lehre mit einem langen(?) *gītassara* rezitiert" (*āyatakena gītassarena dhammaṃ bhaṇantassa,* AN III 251,1f.). Dieser Abschnitt (AN III 251,1—9) wird mit einer leichten Veränderung vom Vinayapiṭaka (Vin II 108,15—21) übernommen: Es heißt nun *dhammaṃ gāyantassa,* Vin II 108,16 statt *bhaṇantassa. Da dhammaṃ bhaṇati* im Kanon ein ganz gewöhnlicher Ausdruck ist[94], *gāyati* „singen" aber nur an dieser einen Stelle mit *dhamma* verbunden auftaucht, darf hinter dieser besonderen Formulierung eine Absicht vermutet werden, daß nämlich ein bestimmter Sachverhalt bezeichnet werden soll, wenn nicht ein Wandel im Sprachgebrauch vorliegt.

Im Dīghanikāya werden Götter, die den Buddha mit Gesang preisen, geschildert, wobei das Verb *saṃgītāni,* DN II 138,3 heißt. Dasselbe Verb ist im Vinayapiṭaka zu einem technischen Ausdruck für die gemeinsame Rezitation von kanonischen Texten geworden: *suttantakehi suttantaṃ saṃgāyantehi,* Vin I 169,7 „... von den Kennern des Sūtra wird ein Sūtra-Text gemeinsam rezitiert ...", besonders aber für die Rezitation eines Mönches vor oder mit anderen in der versammelten Mönchsgemeinde, wie sie in der Vorstellung der Buddhisten anläßlich der Konzile stattgefunden haben soll (Vin II 285,4 usw.), deren Ablauf nach der Analogie zur Uposatha-Feier gestaltet ist.

Eine ähnliche gemeinsame Rezitation dürfte jedoch an der herangezogenen Stelle Vin II 108 kaum gemeint sein, da sich die Laien beschweren, daß die Mönche „wie wir" singen (Vin II 108,7—9). Im Aṅguttaranikāya scheint es dagegen gar nicht um Gesang, sondern um eine bestimmte Art der Aussprache zu gehen, so daß der Gedanke verlockend erscheint, daß hier ursprünglich von einer dem vedischen Ak-

[94] Geiger, wie Anmerkung 58, S. 43f. = 142f.

zent vergleichbaren Intonation die Rede war. Eben dies wird im Suttapiṭaka mit dem Verb *gāyati* bezeichnet, wenn es von den vedischen Mantras heißt: *mantapadaṃ gītaṃ pavuttaṃ samīhitaṃ,* DN I 104,10f. Dieser Satz, der sich durch seine Struktur mit 2 + 3 + 4 Silben als eine alte Formel ausweist, gehört zum festen Bestand der alten Pāli-Prosa (s. PTC s.v. *gāyati*).

In der grammatischen Sanskrit-Literatur ist *svara* bei Pāṇini und in den Prātiśākhyas der Terminus für den Akzent, und in einigen Prātiśākhyas wird der hohe Ton sogar mit *āyāma* beschrieben, so daß *āyatakena gītassarena* sehr wohl der „angespannte, gepreßte(?)[95] Rezitationston" bedeuten könnte. Wenn andererseits die Bearbeiter des Vinayapiṭaka in diesem Abschnitt so offensichtlich einen Gesang meinen, so mag dies daran liegen, daß gerade während der Zeitspanne, die diese beiden Textschichten trennt, der im Aṅguttaranikāya gemeinte und damals auch noch lebendige vedische Akzent untergegangen war. Den Zeitpunkt dieser Sprachentwicklung kann man auch mit Hilfe der spätvedischen Literatur nicht genau eingrenzen. Pāṇini kannte einen lebendigen Akzent noch in seiner Sprache, für die Prātiśākhyas war er dagegen bereits eine Besonderheit der Vedarezitation[96]. Also sollte dieser Abschnitt des Suttapiṭaka Pāṇini näherstehen, während die Entsprechung im Vinayapiṭaka deutlich jüngeren Datums ist.

Obwohl hinsichtlich dieser Stelle über Vermutungen nicht hinauszukommen ist, so geben doch ganz allgemein sprachliche Erscheinungen Hinweise auf einen vergleichsweise jüngeren Sprachgebrauch im Vinayapiṭaka. Um zu wirklich aussagekräftigen Materialien vorzustoßen und eine einigermaßen verläßliche Grundlage für die Beurteilung des Zeitabstandes zwischen Sutta- und Vinayapiṭaka zu gewinnen, ist als erster Schritt notwendig, alle Abweichungen zwischen Paralleltexten dieser beiden Textgruppen, die auf Fehlern der Überlieferung oder auf Fehlentscheidungen von Herausgebern beruhen, ebenso auszuscheiden wie solche Varianten, die auch innerhalb ein und desselben Textes vorkommen. Wenn diese Art der Argumentation auch durch die oft mangelhaften Ausgaben der Pāli-Texte und durch das Fehlen wirklich verläßlicher, vollständiger Indices vielfach behindert wird, so lassen sich trotzdem aus einem Vergleich längerer Parallelen wie beispielsweise aus dem Mahāparinirvāṇasūtra des Dīghanikāya (DN II 85,12—91,4; 95,15—98,8) mit dem entsprechenden Abschnitt aus dem Mahāvagga des Vinayapiṭaka (Vin I 227,21—233,11), der mit der Gründungsgeschichte der Stadt Pāṭaliputta beginnt und mit der Schenkung des Ambapālivana endet, wichtige erste Einsichten

[95] Nach L. Renou: Terminologie grammaticale du sanskrit. Paris 1957, S. 387 s.v. *āyāma* „tension". S. Lévi, wie Anmerkung 57, der diese Stelle S. 428ff. behandelt, übersetzt „chante la loi, intonation prolongée du chant", ohne zwischen den beiden Verben *gāyati* und *bhaṇati* zu unterscheiden; vgl. auch Sadd Vol. II § 1.3.1.2; Sp 1202.10—15 zu Vin II 108 und Hôbôgirin s.v. Bombai.

[96] AiGr I § 254b, S. 297 mit Nachträgen von A. Debrunner. Göttingen 1957, S. 171; Scharfe, wie Anmerkung 24, S. 132 und zum Akzent im Mittelindischen: Verf.: Mittelindisch § 159.

in eine Art innere Sprachgeschichte des Theravāda-Kanons gewinnen. Vollständigkeit, die in einer durchaus gebotenen, umfassenden und langwierigen Untersuchung ihren Platz hätte, wird in dem hier vorgenommenen Vergleich nicht angestrebt, da es zunächst nur darum geht, die Grundzüge der Arbeitsweise zusammen mit dem Verhältnis der Sprache von Sutta- und Vinayapiṭaka zueinander in ersten Umrissen deutlich zu machen.

Ein Editionsfehler der Herausgeber des Dīghanikāya liegt vor in *lokaṃ uppajjati*, DN II 86, 19 statt *upapajjati*, Vin I 228,14, wie auch alle orientalischen Ausgaben der beiden Texte lesen[97].

Wenn man *puratthābhimukho*, DN II 85,5 (so auch C^e 1929, B^e 1956; aber B^m in E^e und *ka* in B^e 1956: *puratthimā°*) und *pacchābhimukhā*, DN II 85,10 (C^e 1929, B^e 1956 und B^m in E^e *pacchimā°*) mit *puratthimābhimukho*, Vin I 227,14 (A, C in E^e [beide sind birmanische Handschriften], C^e 1933, B^e 1956: *puratthā°*) und *pacchimābhimukhā*, Vin I 227,18 (so alle) vergleicht, so läßt sich ferner unter Heranziehen der Parallelstellen SN IV 183,18.24 und Ud 86,17.22[98], ferner DN II 207,22.25 und anderer vermuten, daß in einer vergleichsweise jüngeren Vergangenheit die Adverbien *puratthā* und *pacchā* durch die Adjektive *puratthima* und *pacchima* im Vorderglied des Kompositums verdrängt wurden[99]. Im Dīghanikāya und im Vinayapiṭaka hätte daher wohl an allen Stellen *puratthā°* oder *pacchā°* hergestellt werden sollen.

Zu der zweiten Gruppe von Varianten, die sich nämlich auch innerhalb desselben Textes finden, zählen beispielsweise *Pāṭaligāmiya*, DN II 84,15 und öfter, dem im Vinayapiṭaka mit gleicher Regelmäßigkeit *Pāṭaligāmika*, Vin I 226,25 und öfter gegenübersteht, oder *paṇḍitajātiko*, DN II 88,28* mit der Variante *paṇḍitajātiyo*, einer Form, die so auch Vin I 229,35* erscheint[100]. Obwohl *bhaddāni bhaddāni yānāni*, DN II 95,17 und öfter in diesem Text ebenso regelmäßig durchgeführt ist wie *bhadrāni bhadrāni yānāni*, Vin I 231,12 und öfter, vgl. *tattha*, DN II 162,19 mit *tatra*, Vin II 284,12, so mahnen doch *bhaddo assājāniyo*, AN III 248,7 mit der Variante *bhadro* und *bhadrāni*, DN II 89,2* = Vin I 230,2* zur Vorsicht.

Ähnlich zu beurteilen ist wohl auch *tāsu tāseva jātisu*, DN II 91,2* gegenüber *tāsu tāsveva jātisu* Vin I 231,7* mit sekundär hergestelltem *tāsv*[101], das auch in der Sūtra-

[97] Die beiden Verben werden mit verschiedenen Kasus verbunden: *upapajjati* c. acc., *uppajjati* c. loc.: KZ 94.1980, S. 30f.

[98] Mit den textkritischen Noten von: K. Seidenstücker: Das Udāna. Leipzig 1913, S. 30 zu Ud VIII, 6 Zeile 30.

[99] Zu den Adjektiven dieses Typs: C. Caillat: La finale *-ima* dans les adjectifs moyen- et néo-indiens de sens spatial, in: Mélanges d'Indianisme à la Mémoire de L. Renou. Paris 1968, S. 187—204.

[100] Zum Schwanken der Endung *-ika / -iya*: H. Lüders: Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst. Jg. 1952, Nr. 10. Berlin 1954 § 88—90.

[101] Verf.: Mittelindisch § 109, 252, 266.

Überlieferung desselben Verses auftaucht: SN V 432,11*. Diese Verteilung der Formen und die erhaltene Länge vor einer Doppelkonsonanz weisen auf eine jüngere Sanskritisierung hin.

Derartige Beispiele sind deswegen wenig aussagekräftig, da es kein sicheres Mittel gibt, zwischen sehr alten Entwicklungen, die in einzelnen Fällen durchaus vorliegen können, und redaktionellen Eingriffen während der letzten Jahrhunderte zu unterscheiden. Für die zweite Möglichkeit enthält gerade die birmanische Konzilsausgabe von 1956, die im Dīghanikāya regelmäßig *Pāṭaligāmika* für *Pāṭaligāmiya* druckt, viele Beispiele.

Sehr viel weiter zurück in die Vergangenheit gelangt man dagegen wohl bei einem Vergleich der beiden Formen des Ortsnamens *nādikā*, DN II 91,15 (C^e 1929, B^e 1956 *nātikā*) usw. mit *ñātikā*, Vin I 232,31 (so alle Handschriften in E^e; C^e 1933, B^e 1956 *nātikā/nādikā*) usw. Der Kommentar zum Vinayapiṭaka, die Samantapāsādikā, erklärt diesen Namen nicht. Dagegen hat derjenige zum Dīghanikāya, die Sumaṅgalavilāsinī: *nādikā* (birmanische Variante *nāti°*) *ti ekaṃ taḷākaṃ nissāya dvinnaṃ cullapitumahāpituputtānaṃ dve gāmā; nādike ti ekasmiṃ ñātigāme*, Sv 543,9—11 mit dem Subkommentar: *dve gāmā nātikā ti laddhanāmā, ñakārassa cāyaṃ nakārādesena niddeso* ..., Sv-pṭ II 180,24f. Auch der Kommentar zu dem gleichen Einleitungssatz eines anderen Sūtra: ... *ñātike* ..., SN V 356,20, nämlich Sāratthappakāsinī III 281, 5—7 stimmt wörtlich mit der zitierten Sumaṅgalavilāsinī-Stelle überein, hat jedoch einen leicht abweichenden Subkommentar: *ñātinaṃ gāmā ti katvā, ñātike ti evaṃ laddhanāme ekasmiṃ gāmake*, Spk-pṭ (B^e 1956) II 529,24f. Dieselbe Lesart des Ortsnamens findet sich auch an einer zweiten Stelle dieses Textes und seiner Kommentare: ... *ñātike* ..., SN II 74,13f. mit: *ñātike ti dvinnaṃ ñātakānaṃ gāme*, Spk II 75,2 und: *aññamaññaṃ dvinnaṃ ñātīnaṃ gāmo, ñātiko ti vutto ti āha: dvinnaṃ ñātakānaṃ gāme ti*, Spk-pṭ (B^e 1961) II 88,2f. Mit dem Dīghanikāya stimmt dagegen der Aṅguttaranikāya überein: ... *nādike* ..., AN III 302,24 (so auch C^e 1915) mit: *evaṃnāmake gāme*, Mp III 351,22 mit dem ausführlichen Subkommentar: *evaṃnāmake gāme ti nātikānāmakaṃ gāmaṃ nissāya. dvinnaṃ cūḷapitimahāpitiputtānaṃ dve gāmā, tesu ekasmiṃ gāme. ñātīnaṃ hi nivāsaṭhānabhūto gāmo ñātiko, ñātiko yeva nātiko ñakārassa nakārādeso*, Mp-ṭ (B^e 1962) III 98,7—10. Auch an allen weiteren, im Dictionary of Pāli Proper Names verzeichneten Stellen steht dieser Ortsname nur in einem festgefügten Einleitungssatz, ohne in freier Verwendung bezeugt zu sein. Die Verteilung der Formen des Namens ist auch an den nicht kommentierten Abschnitten entsprechend mit einer einzigen Ausnahme: ... *nātike* ..., SN IV 90,11 (E^e ohne Variante; B^e = E^e mit der Lesart *ñā-* aus *sī*, *syā*, *kaṃ*).

Die Erklärung des Kommentars hat also deutlich auf den Text zurückgewirkt und die Lautung *ñātika* verursacht, es sei denn, daß sich ein ausdrücklicher Hinweis auf den Anlaut *nā-* in den Subkommentaren zu Dīgha- und Aṅguttaranikāya[102] dieser

[102] AN V 323,33 ist gegen E^e *ñātikē* mit C^e 1915, B^e 1956 und den Varianten in E^e *nādike* zu lesen.

Entwicklung entgegenstellt. Da sich an der nicht kommentierten Stelle SN IV 90,11 der dentale Anlaut erhalten hat, könnte in den Nikāyas die Umwandlung in den Palatal jüngeren Datums sein.

Wenn sich dies so verhält, so besteht eigentlich keinerlei Grund für die Aufgabe der Form *nātikā* im Vinaya, wenn dies nicht früh, vielleicht sogar mit der Endredaktion des Textes geschah. Da nun der besprochene Ort in der Nähe von Vaiśālī liegt, kann sein Name mit dem des Klannamens des Religionsstifters Mahāvīra identisch sein, wie W. Schubring vermutet. Dann aber hat die Sūtra-Überlieferung mit *nādikā* eine alte, östliche Form bewahrt, die genau dem etwas jüngeren *nāya* in der Ardhamāgadhī entspricht, und die im Vinayapiṭaka in die westliche Form *ñātikā* umgesetzt ist. Es verdient, festgehalten zu werden, daß all dies genau mit der Tradition der Jainas übereinstimmt, da diese den Namen Nāya zu Jñātṛ sanskritisiert[103]. Ist diese Folgerung richtig, dann ergibt sich eine genaue Entsprechung zu der oben in Abschnitt VII nachgezeichneten Entwicklung der Formel *muddā, saṃkhāna, gaṇanā* im Suttapiṭaka zu *lekhā, gaṇanā, rūpa* im Vinayapiṭaka mit der Parallele *leharūva-gaṇanā* in der Tradition der Jainas.

Sehr verlockend ist daher die Vermutung, daß die Textmodernisierung von *nādikā* zu *ñātikā* in alter Zeit geschah und vielleicht sogar im Zusammenhang mit der Entstehung der Erklärung in den Kommentaren zu den Nikāyas gesehen werden darf. Treffen alle diese Überlegungen zu, so erweist sich das Vinayapiṭaka wiederum als jünger als die Sūtra-Texte.

Nur auf den ersten Blick scheint das Verhältnis von: *yesaṃ ... adiṭṭhā oloketha bhikkhave Licchaviparisaṃ avaloketha ... upasaṃharatha bhikkhave Licchaviparisaṃ tāvatiṃsaparisaṃ*, DN II 96,28—97,2 zu: *yehi ... adiṭṭhapubbā oloketha ... apaloketha ... upasaṃharatha ...*, Vin I 232,12—16 klar und einfach zu sein. Das Präverb *ava-* wird im Vinayapiṭaka ersetzt durch *apa-* entsprechend etwa *huveyya*, MN I 171,16 zu *hupeyya*, Vin I 8,30[104]. Doch zeigt ein Blick in das Critical Pāli Dictionary, daß die Entwicklung so gradlinig nicht verlaufen ist. Denn auch in den Sūtra-Texten erscheint sonst *apaloketi* häufig neben sehr seltenem *avaloketi*. Nach der im CPD s.v. *apaloketi* zitierten Saddanīti, 520,12—15 ist die Wahl des Präverbs an die Bedeutung gebunden: *avaloketi* heißt „hinsehen" wie *avalokayati* im Sanskrit, während für das Beispiel *saṃghaṃ apaloketvā* in der Saddanīti die Bedeutung *jānāpana* „Bekanntmachung" angegeben ist, was das CPD zutreffender als „um Erlaubnis bitten, Zustimmung einholen" deutet. Dieser technische Ausdruck des buddhistischen Kirchen-

[103] W. Schubring: Die Lehre der Jainas. Berlin 1935 § 17, S. 26. — Der Name Mahāvīras lautet bei den Buddhisten bekanntlich Nātaputta oder mit volksetymologischer Umdeutung(?) Nāthaputta.

[104] Verf.: Mittelindisch § 181, wo es richtig heißen muß: „*hupeyya*, Vin neben *huveyya*, MN". Im selben Paragraphen ist „*suvāmi : supāmi*, Sn 666" zu streichen und durch „*suvāṇā : supāṇā*, Sn 201: Skt. *śvānaḥ*" zu ersetzen.

rechts ist ohne Vorbild im Sanskrit, dem **apalokayati* fremd ist, das selbst im buddhistischen Sanskrit fehlt und durch *avalokayati* ersetzt ist (BHSD s.v.).

Wenn nun nach der Aussage der Saddanīti noch im 12. Jahrhundert zwischen *ava-* und *apa-loketi* wohl unterschieden wurde, so mag die weit fortgeschrittene Verdrängung von *avaloketi* vergleichsweise jung sein. Ihr Schwerpunkt liegt deutlich in der birmanischen Tradition, wie die siamesische Ausgabe mit *avaloketha*, DN II 115,4 (S^e 1927, Nachdruck 1980) mit der birmanischen Lesart *apa-*, die ohne Angabe von Varianten in der birmanischen Konzilsausgabe DN II 83,2 (B^e 1956) aufgenommen ist, ebenso zeigt wie *apaloketha*, DN II 60,10 (C^e 1929) mit dem Verweis auf *ava-* in älteren singhalesischen Drucken.

Im Wortlaut des Dīghanikāya *oloketha — avaloketha — upasaṃharatha*, der aufgrund der Silbenfolge 4+5+6 zum alten Formelschatz gerechnet werden kann, liegt gewiß das Ursprüngliche vor, das im Vinayapiṭaka bewußt verändert worden ist[105]. Obwohl das Vinayapiṭaka allein auf einer birmanischen Überlieferung beruht, soweit man dies heute erkennen kann[106], die gerne *-v-* in *-p-* verwandelt[107], so scheint dennoch der Gesamtbefund eher in die Richtung zu weisen, daß schon in alter Zeit die Lautgestalt des juristischen Fachausdruckes weit über ihren eigentlichen Geltungsbereich hinausgegriffen hat[108], so daß *avaloketha : apaloketha* mit *nādikā : ñātikā* wohl auf einer Stufe steht.

Eine Grenzstellung zwischen lautlicher und morphologischer Entwicklung nimmt die folgende Parallele ein: *yā tattha devatā assu tāsaṃ dakkhiṇaṃ ādise*, DN II 88,30* zu: ... *devatā āsuṃ tāsaṃ* ..., Vin I 229,37* = Ud 89,22*, da die quantitative Metathese zugleich in eine andere morphologische Kategorie, nämlich vom Optativ zum Aorist, führt. Obwohl H. Oldenberg in seinen textkritischen Anmerkungen zum Vinayapiṭaka (Vin I 385,5) die Lesart *assu* aus dem Dīghanikāya, die sich in keiner seiner Vinaya-Handschriften findet, unbedingt vorziehen möchte, so ist diese doch allein in den für E^e des Dīghanikāya ausgewerteten singhalesischen Handschriften bezeugt. Denn die überprüften orientalischen Drucke aller drei Tex-

[105] Mit der Umwandlung von *yesaṃ ... adiṭṭhā* in *yehi ... adiṭṭhapubbā* wird zugleich der Genitiv als Agens (vgl. Verf.: Kasussyntax § 234f.) durch den Instrumental ersetzt.

[106] Verf.: Pāli *kaṭhati*. IIJ 21.1979, S. 21—26, bes. S. 25 Anm. 9. Ein Exemplar des Vinayapiṭaka kam im 18. Jahrhundert aus Siam nach Ceylon: Verf.: Remarks on a List of Books Sent to Ceylon from Siam in the 18th Century. JPTS 12.1988, S. 175—183. Eine sehr alte Vinaya-Handschrift befindet sich nach einer mündlichen Auskunft von H. Bechert, Göttingen, in der Universitätsbibliothek Peradeniya.

[107] So steht auch an der MN I 171,16 (E^e) entsprechenden Stelle in der birmanischen Konzilsausgabe *hupeyya*, MN (B^e 1956) I 228,1 mit der Variante *huv-* aus S^e, C^e, E^e, vgl. MN (C^e 1946) I 192,29 *huv-* mit der birmanischen Variante *hup-*.

[108] Im Dīghanikāya ist demnach eine Korrektur von *ava-* zu *apa-* nicht gerechtfertigt und das CPD s.v. entsprechend zu korrigieren; vgl. ibid. den Verweis auf die Formel *oñāta, avaññāta*, Vin IV 6,24. Das Alter der Tendez, *-v-* in *-p-* umzusetzen, belegt Pāli *isipatana* < **isivayana* < **ṛṣyavṛjana:* Verf.: Mittelindisch § 37.

te (Vin, DN, Ud: B^{e} 1956; Vin: C^{e} 1929; DN: C^{e} 1939) kennen allein *āsuṃ* mit dem Verweis auf *assu* in E^{e}. Trotzdem wird man wohl H. Oldenberg folgen und den Optativ vorziehen. Da dieser Vers keinen einheimischen Kommentar besitzt, bleibt es allerdings offen, wie weit die gespaltene Überlieferung in die Vergangenheit zurückreicht und warum der Aorist *āsuṃ* sich ausgebreitet hat.

Auf sicherem Boden endlich befindet man sich im Bereich der Morphologie, aus dem zwei Beispiele hierher gehören. Mehrfach entspricht dem gen.pl. *raññaṃ*, DN II 87,3 usw. *rājūnaṃ*, Vin I 228,30 usw., und einmal stehen sich *paṭissutvā*, DN II 86,26 und *paṭisuṇitvā*, Vin I 228,21 gegenüber. Dabei wird eine redaktionelle Überarbeitung des Vinaya-Abschnittes, in dem *rājūnaṃ* steht, auch in einem gegenüber dem Dīghanikāya veränderten Wortlaut greifbar.

Bei der Beurteilung von *paṭissutvā: paṭisuṇitvā* ist jedoch auch zu beachten, daß die ältere Form auch der Vinaya-Überlieferung in C^{e} 1929 und in S^{e} 1927 als Variante mit dem Siglum *po(rāṇa)* „alte [Handschrift]" bekannt ist. Es kann sich demnach hier besonders im Lichte von *sossati*, DN II 132,23 gegenüber *suṇissati*, der siamesischen und *vītaccikaṃ*, DN II 133,29 gegenüber *hataccikaṃ* der gesamt-südostasiatischen Überlieferung auch um eine in Landestraditionen gespaltene Überlieferung handeln.

Die beiden letzten Beispiele gehören in die Syntax: *kiñ je Ambapāli* ..., DN II 96,14 „warum, liebe Ambapāli ..." und *kissa je Ambapāli* ..., Vin I 232,2. Aus einer Durchmusterung der s.v. *ka* in der PTC zusammengestellten, keineswegs vollständigen Belegsammlung ergibt sich, daß die Bedeutung *kissa* „warum" für die Sprache des Vinayapiṭaka typisch ist[109]. Diese Verwendung könnte aus der in den Sūtras häufigen Verbindung *taṃ kissa hetu* gewonnen und daher eine weitere Künstlichkeit der Sprache des buddhistischen Kirchenrechts sein.

Mit der Feststellung *adhivutthaṃ kho me ... Ambapāliganikāya bhattaṃ*, DN II 97,14f. teilt der Buddha seine Zustimmung zu einer Einladung mit. Nach dem CPD s.v. *adhivattha* 2. findet dieser Satz mehrfach Verwendung. Die Satzkonstruktion in der Parallele im Vinayapiṭaka steht allein: *adhivuttho mhi ... Ambapāliganikāya bhattaṃ*, Vin I 232,25. Nur hier wird *adhivuttha* aktiv gebraucht: „ich habe der Mahlzeit zugestimmt", vielleicht nach dem Muster von *adhivuttha* „bewohnend".

Da diese syntaktischen Variationen gewiß nicht der Überlieferungsgeschichte angelastet werden können und da ihnen zudem ein gewisser Grad an Künstlichkeit, der eben für die Sprache des Vinayapiṭaka charakteristisch ist, anhaftet, dürfen sie als besonders sichere Zeugen dafür gelten, daß sich die Sprache der beiden Textgruppen voneinander abhebt. Wenn auch beinahe jeder Einzelfall für sich betrachtet

[109] Nur scheinbare Ausnahmen sind Ud 59,29 = Vin I 197,4 und Ud 22,12 in einem Vinaya-Kontext ohne unmittelbare Parallele im Vinayapiṭaka. — Als gen.sg. scheint *kissa* „wessen" auf Verse beschränkt zu sein.

hinsichtlich seines Alters Anlaß zu Zweifeln bietet, so weist doch die Gesamtheit aller Textbeispiele stets nur in eine Richtung, nämlich auf einen deutlichen zeitlichen Abstand zwischen der jüngeren Vinaya- und der älteren Sūtra-Literatur, wobei die Sprache des Pāṭimokkhasutta hier als Sonderfall eines alten, in eine jüngere Umgebung eingelagerten Textes nicht mit einbezogen werden darf. Gegenbeispiele, die die Sprache der Endredaktion des Vinayapiṭaka als älter im Vergleich zum Suttapiṭaka ausweisen würden, fehlen bisher[110].

Zu diesen sprachlichen Beobachtungen gesellen sich auch Ergebnisse einer Betrachtung der Metrik. L. Alsdorf hat die Tatsache hervorgehoben, daß *āryā*-Strophen im Pāli Mahāparinirvāṇasūtra fehlen, wohl aber in der Sanskritversion vorkommen und dem Mahāvagga des Pāli-Vinayapiṭaka nicht fremd sind. Daraus hat L. Alsdorf auf einen „beträchtlichen zeitlichen Abstand" zwischen den beiden Textgruppen geschlossen[111]. Obwohl diese Aussage gewiß zutrifft, so kann doch gerade ein Hinweis auf die *āryā*-Strophen nur mit Vorbehalten zur Begründung herangezogen werden. Denn wie H. Bechert gerade gezeigt hat, gehören der *veḍha* und die eng verwandte *āryā* zu den Stilmitteln eben jener alten, mittelindischen Dichtersprache, derer sich Buddhisten und Jainas bei der Gestaltung ihrer frühen Prosa-Texte zu bedienen wissen[112].

Über Anfang, Ende oder Dauer der Zeitspanne, die nach dem Ausweis der Sprache zwischen den Sūtras und den Vinaya-Texten verstrichen sein muß, kann man allenfalls vage Vermutungen anstellen. Immerhin gibt die Gründungsgeschichte der Stadt Pāṭaliputra einen Hinweis auf das Alter des Mahāparinirvāṇasūtra: „Soweit das Gebiet der Ārya reicht und soweit die Wege der Kaufleute führen, Ānanda, wird die vornehmste Stadt Pāṭaliputta eine Zollstation sein" (DN II 87,33—88,1 = Vin I 229,9—11[113]). Es verdient der Beachtung, daß hier von einer Zollstation (*puṭabhedana*[114]) und eben nicht von einer Hauptstadt (*rājadhānī*)[115], also etwa dem Regierungssitz der Maurya-Dynastie, gesprochen wird. Dies deutet kaum mit A.

[110] Im Lichte des hier Gesagten wird das bei Verf., wie Anmerkung 83, S. 36f. vermutete höhere Alter des Sudinna-Abschnittes im Vinayavibhaṅga gegenüber den entsprechenden Teilen des Raṭṭhapālasutta im Majjhimanikāya zweifelhaft. Aus der Verteilung der Formen *viheṭhayittha : viheṭhetha* lassen sich wohl keine Rückschlüsse auf die Textchronologie ziehen, wie das jetzt zugängliche, in Pālipada Piṭaka Kyam Ññhvan. Rangoon 1973. II (*viññatta-saṅgāhaka*) s.v. *viheṭheti* usw. gesammelte, reichhaltige Material zeigt.

[111] L. Alsdorf: Études, wie Anmerkung 87, S. 66.

[112] H. Bechert, wie Anmerkung 61, S. 13, vgl. Verf., wie Anmerkung 60.

[113] Zu den Parallelen: A. Bareau, wie Anmerkung 52, S. 60f.; zur Gründung dieser Stadt in der Überlieferung der Jainas und in den Purāṇas: E. Lamotte: Histoire, S. 102.

[114] Die Bedeutung dieses Begriffs klärt: B. Kölver: Kauṭalyas Stadt als Handelszentrum: der Terminus *puṭabhedana*. ZDMG 135.1985, S. 299—311.

[115] Dies Wort wird im Dīghanikāya für die Hauptstädte der Könige und Väter früherer Buddhas DN II 7,2 usw. gebraucht.

Bareau auf eine junge Entstehung dieses Satzes, im Gegenteil: Die Aussage ist alt, steht daher in den verschiedenen Fassungen des Mahāparinirvāṇasūtra und wird aus eben diesem Grunde pietätvoll im Vinayapiṭaka der konservativen Theravāda-Schule tradiert, in den anderen Schulen jedoch in diesem Text unterdrückt, da sie nicht mehr recht auf die inzwischen gewaltig angewachsene Stadt paßte[116]. Das späte Divyāvadāna legt dann dem Buddha sogar die Prophezeihung in den Mund, daß Pāṭaliputra einhundert Jahre nach dem Nirvāṇa von Aśoka als König regiert werden werde (Divy 379,19f.).

Dieser Abschnitt des Dīghanikāya sollte damit älter als der Aufstieg der Maurya-Dynastie, also vielleicht um die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. entstanden sein, was gut zu der Belegchronologie von *muddā* und *rūpa* paßt. Das Vinayapiṭaka ist dagegen gewiß jünger. Nichts spricht für eine Datierung des überlieferten Textes in eine Zeit vor die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr., manches vielleicht sogar für einen späteren Ansatz. Für den Nachweis der Kenntnis der Schrift vor den Aśoka-Inschriften entfällt also das Zeugnis dieses Textes. Damit stimmen nun die epigraphischen, die numismatischen und schließlich auch die literarischen Quellen dahingehend überein, daß sich aus ihnen ein Schriftgebrauch vor der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. nicht nachweisen läßt[117].

[116] A. Bareau: La composition et les étapes de la formation progressive du Mahāparinirvāṇasūtra ancien. BEFEO 66.1979, S. 45—103, bes. S. 98. Zur Ausdehnung der Stadt Pāṭaliputra: D. Schlingloff: Die altindische Stadt. AWL Jg 1969, Nr. 5, S. 29 (103).

[117] Zwei Stellen aus dem Dīghanikāya, die gelegentlich als Zeichen für die Kenntnis der Schrift beigezogen werden, sind wertlos: Der Verlauf des *akkharikā*, DN I 7,1 genannten Spiels läßt sich nicht ermitteln, s. CPD s.v.; *gantha*, DN III 94, 18 heißt „Abfassen eines Werkes", nicht „Buch".

XI. Die Bedeutung Gandhāras bei der Einführung der Schrift

Bei der Betrachtung der Aśoka-Inschriften als dem ältesten erhaltenen epigraphischen Textcorpus fällt auf, daß von Anfang an zwei Schriften in zwei deutlich voneinander abgegrenzten geographischen Räumen verwendet werden. Im Nordwesten des Subkontinents, in Mānsehrā östlich und in Shāhbāzgaṛhī westlich des oberen Indus ließ Aśoka die großen Felsedikte in Kharoṣṭhī-Schrift und in Gāndhārī-Prakrit schreiben. Im übrigen Indien gebrauchte er dagegen für Fels- wie Säulenedikte die Brāhmī-Schrift. Wenn man nun davon ausgeht, daß unter der Regierung Aśokas die Schrift eingeführt worden sei, so ergibt sich der befremdliche Befund, daß sich die Verwaltung des Maurya-Reiches das unpraktische Verfahren leistete, für ihre offizielle Epigraphik zwei völlig verschiedene Schriften zu benutzen, die zwar nach demselben Prinzip aufgebaut sind, deren Zeicheninventare doch immerhin hinsichtlich ihrer formalen Gestaltung so weit auseinanderliegen, daß jedes für sich erlernt werden muß, will man sich der jeweiligen Schrift bedienen.

Da die Form der Kharoṣṭhī-Zeichen keinen ernsthaften Zweifel daran zuläßt, daß diese Schrift nach einem aramäischen Vorbild gestaltet ist, und da zudem die ältesten Kharoṣṭhī-Inschriften auf dem Boden der indischen Provinzen des Achämenidenreiches gefunden worden sind, liegt der Gedanke nahe, daß die Anregung für Einführung und Gestaltung dieser Schrift eben aus Iran gekommen sei[118]. Diese Vermutung wird durch weitere Hinweise aus den Aśoka-Inschriften gestützt. Der Anfang der Felsedikte *devānaṃ piyo piyadasī lājā hevam āha* „der Liebling der Götter,[119] der Freundlich Blickende König spricht so" klingt wie ein Echo von *θātiy dārayavauš xšayaθiya* „es spricht Dareios, der König", das seinerseits auf altorientalische Vorbilder zurückgeht, und entsprechend: *dhramadipi nipista,* Aśoka, FE V O (Shāhbāzgaṛhī) gegenüber altpersisch *dipim nipištanaiy*[120]. Selbst wenn man dies für zufällige Übereinstimmungen halten will, so gewinnt die Übernahme doch an Wahrscheinlichkeit im Lichte des technischen Vokabulars, das sich Aśoka angeeig-

[118] G. Fussman: Aśoka. II. Aśoka and Iran, in: Encyclopaedia Iranica. London 1987. Volume II. — Allgemein zu Sprachen und Schriften im Nordwesten des indischen Kulturbereichs: B. J. Staviskij: La Bactriane sous les Kouchans. Problèmes d'histoire et de culture. Paris 1986, Kapitel VIII, S. 231—240.

[119] Nach H. Scharfe: The Maurya Dynasty and the Seleucids. KZ 85.1971, S. 211—225, bes. S. 215 könnte diese Bezeichnung auf den griechischen Ehrentitel „Freund des Königs" zurückgehen. Zu *devānaṃ piya* vgl. ferner: G. Roth: Notes on the Inscriptions of Aśoka. Prajñā-Bhāratī. 2. Patna 1982, S. 32—54, bes. S. 47ff. = Collected Papers. Delhi 1986, S. 367—390, bes. S. 382ff.

[120] W. Brandenstein, M. Mayrhofer: Handbuch des Altpersischen. Wiesbaden 1964, S. 116 s.v. *dipi.*

net hat. In Shāhbāzgaṛhī wird für „schreiben" mit Ausnahme des ersten und des letzten Felsedikts nur das iranische Lehnwort *ni-pis* verwendet. Allgemeinere Geltung gewinnt das iranische Wort für „Inschrift", *dipi*, das auch von den Achämeniden gebraucht wird. Aśoka nennt seine Schreiber im Nordwesten *dipikara* (Shāhbāzgaṛhī) nach iranisch **dipibara*(?), sonst *lipikara*, und seine Inschriften im Nordwesten *dhramadipi*, sonst *dhaṃmalipi* „Inschrift über den Dharma", wobei der Anlaut von *dipi*, wenn man nicht eine rein lautliche Entwicklung annehmen will[121], eher in Analogie nach *likhati* „schreiben" als nach *limpati* „beschmieren" umgestaltet sein kann.

Ob Aśoka seinem vermuteten iranischen Vorbild auch darin folgte, daß er zur Verbreitung der Kenntnis des Inhalts seiner oft an nur schwer zugänglichen Orten angebrachten Felsinschriften Kopien des Textes auf Palmblättern oder auf Birkenrinde in Umlauf brachte, läßt sich nicht sagen. Für die Achämeniden ist dies Verfahren durch ein in Elephantine gefundenes Papyrus-Fragment mit einer aramäischen Fassung einer altpersischen Inschrift bezeugt[122]. Schließlich könnte Aśoka mit dem Bemühen um Mehrsprachigkeit auf seinen Felsinschriften ebenfalls achämenidischen Brauch übernehmen.

Ganz anders jedoch als in Iran beispielsweise bei der Gestaltung der mittelpersischen Buchschrift[123] folgen die Inder nicht blindlings der aramäischen Art zu schreiben. Zu welch katastrophalem Ergebnis dies geführt hätte, lassen die aramäischen Umschriften von Aśokas Edikten mit furchterregender Deutlichkeit erkennen: *Y'NYHYK'NYŠY* steht für *yānī hi kānici*, oder *M'T'PTSSSS'Y'* für *mātāpitusu susūsāyā*, oder *'BHYSYTS* für *abhisitasa*, dessen erste Zeichen auch als *abhaya* gelesen werden könnten[124]. Trotz aller unübersehbarer Verbindungen zum Aramäischen hat doch selbst die Kharoṣṭhī-Schrift neben einer allgemeinen Erweiterung des Zeicheninventars[125] durch eine klare Bezeichnung wenigstens der Vokalfarbe einen bedeutenden Fortschritt erzielt, wenngleich die Quantität der Vokale nicht

[121] M. Mayrhofer: Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg 1976. Band III, s.v. *lípiḥ*.

[122] Für den Hinweis auf diesen Sachverhalt bin ich W. Sundermann, Berlin, zu Dank verpflichtet. Die Fragmente sind herausgegeben und bearbeitet in: J. C. Greenfield and B. Porten: The Bisitun Inscription of Darius the Great. Aramaic Version. London 1982. Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part I Inscriptions of Ancient Iran. Volume V The Aramaic Versions of the Achaemenidan Inscriptions etc. Texts I.

[123] W. B. Henning: Mitteliranisch, in: Handbuch der Orientalistik I, 4 Iranistik. Leiden 1958, S. 30f.; H. Humbach: Aramaeo-Iranian and Pahlavi, in: Commémoration Cyrus. Actes du Congrès de Shiraz 1971. Hommage Universel II. Leiden 1974, S. 237—243.

[124] Die Beispiele sind entnommen aus: E. Benveniste, A. Dupont-Sommer, C. Caillat: Une inscription Indo-araméenne d'Aśoka provenant de Kandahar (Afghanistan). JAs 1966, S. 437—470.

[125] Die Reihenfolge des Kharoṣṭhī-Alphabets ist unbekannt. In dem *arapacana*-Syllabar diese Anordnung zu finden, bleibt Vermutung, vgl. auch R. Salomon, wie Anmerkung 33.

ausgedrückt werden kann. Diese Vieldeutigkeit, die während der gesamten Zeit des Kharoṣṭhī-Gebrauchs unvermindert bestehen bleibt und die Deutung aller in Gāndhārī erhaltenen Denkmäler belastet, wird erst in der Brāhmī-Schrift mit der Einführung unterschiedlicher Zeichen für lange und kurze Vokale überwunden.

Die ersten und entscheidenden Schritte auf eine Verbesserung der Darstellungsmöglichkeiten des gesprochenen Wortes mit Hilfe einer Schrift hin wurden im Nordwesten des indischen Kulturraumes getan, wobei die Verwendung der aramäischen und vielleicht sogar der Keilschrift[126] im Achämenidenreich bei dem Gedanken, auch indische Sprachen zu schreiben, in gleicher Weise Pate gestanden haben kann wie die achämenidische Münzprägung bei der Einführung des Geldes (vgl. oben Abschnitt VII). Auf die ersten indischen Schreibversuche, deren Ergebnis in der Kharoṣṭhī-Schrift vorliegt, hat es sich gewiß günstig ausgewirkt, daß in diesem Gebiet, in dem eine Schriftkultur auf eine hochentwickelte mündliche Überlieferung stieß, eine Grammatikerschule existierte, die den bedeutendsten Vertreter der einheimischen, indischen Grammatik überhaupt hervorgebracht hat. Denn nicht lange vor der Einführung der Schrift wirkte in Śalātura (heute: Lāhur) bei Attock der Grammatiker Pāṇini[127]. Im Hinblick auf diese seine Heimat erscheint es wenig verwunderlich, wenn Pāṇini in einem Sūtra vielleicht seine Kenntnis der Schrift erkennen läßt, da in der Regel 3.2.21 unter den Vordergliedern für Komposita auf °*kara* unter vielen anderen auch *lipi* und *libi* genannt werden. Obwohl das Wort *lipikara* bei Aśoka und in späteren Sanskrittexten die Bedeutung „Schreiber" hat, so wird diese Bedeutung durch eine Stelle aus dem Rāmāyaṇa wieder in Frage gestellt, da *lipikara*, Rām. 1.12.6 mit der in der kritischen Ausgabe vorgezogenen Lesart *śilpakara* sicherlich „Maler" meint[128]. Damit ergibt sich eine doppelte Unsicherheit, da sowohl die genaue Bedeutung von *lipikara* zweifelhaft bleibt als auch die Schrift, die Pāṇini gemeint haben könnte. Denn neben einer frühen Form der Kharoṣṭhī- kann auch die aramäische Schrift nicht völlig ausgeschlossen werden.

Mit Sicherheit fernzuhalten von dieser Diskussion ist dagegen ein weiteres Sūtra, das gelegentlich herangezogen wird, um bei Pāṇini die Kenntnis einer Schrift zu finden. In der Regel 4.1.49 wird zu *yavana* „Grieche" das Femininum *yavanānī* gelehrt. Da Kātyāyana, der vielleicht ein Zeitgenosse Aśokas war[129], in seinem 3. *vārttika* zu dieser Regel: *yavanāl lipyām* „[das Suffix -*ānī* tritt] an *yavana* [in der Bedeutung] Schrift" ausdrücklich einen Bezug zur Schrift herstellen zu müssen glaubt,

[126] J. Friedrich, wie Anmerkung 21, S. 126.

[127] H. Scharfe: A Visit to the Cradle of Grammatical Science, in: India and the Ancient World. P. H. L. Eggermont Jubilee Volume. Leuven 1987. Orientalia Lovanensia Analecta 25, S. 157f.

[128] Nach dem PW, die beiden s.v. *lipikara* zitierten Belege aus dem Mahābhārata sind mir nicht verifizierbar.

[129] H. Scharfe, wie Anmerkung 24, S. 138.

könnte man daraus schließen, daß dies Verständnis der Pāṇini-Stelle kein Allgemeingut war.

Wenn also Pāṇini eine Schrift gekannt haben sollte, und wenn dann diese Schrift eine indische gewesen wäre, so könnte es sich nur um eine sehr frühe Form der Kharoṣṭhī-Schrift handeln, die einige Jahre später vielleicht auch durch Nearch bezeugt sein kann, wenn nicht beide die aramäische Schrift vor Augen hatten. Obwohl man diesen beiden, mit so viel Unwägbarkeiten belasteten Zeugen kaum allzuviel Gewicht wird beimessen wollen, so ist doch die Entstehung der Kharoṣṭhī-Schrift im Nordwesten des indischen Kulturraumes gesichert und ihre Priorität gegenüber der Brāhmī-Schrift sehr wahrscheinlich, womit ein mitunter vermuteter Einfluß der Brāhmī- auf die Kharoṣṭhī-Schrift ausgeschlossen wird[130].

Mit diesem Modell des räumlichen und zeitlichen Ablaufs der Einführung der Schrift in Indien, die sich vom Nordwesten ausgehend in die Gangesebene hinein ausbreitet und so eine genaue Parallele zu der Verbreitung der Münzprägung bietet, wird auch leichter erklärbar, warum zum ältesten Bestand der Brāhmī-Schrift auf den Felsedikten von Kālsī drei Zischlaute gehören, obwohl das Mittelindische der Aśoka-Inschriften mit einem Zischlaut auskommt. Denn im Nordwesten besitzt die Gāndhārī ebenso wie die heute in diesem Gebiet gesprochenen dardischen Sprachen alle drei Zischlaute *ś, ṣ, s*. Gewiß können auch die Sanskrit-Grammatiker für das Vorhandensein der drei Zischlaute verantwortlich sein, und sogar die fehlende Unterscheidung von langen und kurzen Vokalen in der Kharoṣṭhī-Schrift könnte man ihnen in einer kühnen Vermutung anlasten, da die einheimische Grammatik aus theoretischen Erwägungen heraus im Lautinventar nur kurze Vokale verzeichnet.

[130] Einen derartigen Einfluß nimmt an: J. Filliozat: Graeco-Aramaic Inscription of Aśoka near Kandahar. EI 34. 1961/2, S. 1—8, bes. S. 5 mit Anm. 3 und ders.: L'Inde Classique. Hanoi 1953, II, S. 669f. Erheblich später übt die Kharoṣṭhī- einen Einfluß auf die Brāhmī-Schrift aus: D. Hitch, wie Anmerkung 2.

XII. Die Erfindung der Brāhmī

Da man sich nicht mit der alleinigen Verwendung der Kharoṣṭhī-Schrift begnügte, sondern ein zweites Mal ansetzte und eine, der äußeren Form nach ganz andere, neue Zeichenserie schuf, so kann es sich dabei durchaus um eine gelenkte Schrifterfindung handeln[131]. Die Zentralverwaltung des Maurya-Reiches könnte also in der Phonetik bewanderte Brahmanen mit dem Entwurf einer neuen, für eine monumentale Epigraphik besser als die Kharoṣṭhī-Schrift geeigneten und zugleich dem Bedürfnis nach einer leichteren Deutbarkeit des Geschriebenen entgegenkommenden Schrift beauftragt haben. Der Gedanke an große öffentliche Inschriften mag mit demselben iranischen Einfluß nach Indien hineingetragen sein, der zu eben dieser Zeit auch in den Formen künstlerischer Gestaltung, in der Verwendung von Stein als Material für Kunstwerke und wohl auch in der Architektur spürbar wird[132].

Das Ergebnis war dann eine Schrift, deren klare und einfache geometrische Formen[133] sich ganz vorzüglich für den ins Auge gefaßten Zweck eignen, eben die Brāhmī-Schrift, die ihren Namen den gelehrten Brahmanen als ihren Erfindern verdanken könnte (??). Sie breitet sich, gesteuert von der Verwaltung des Maurya-Reiches, schlagartig auf die bis dahin weiten, schriftlosen Gebiete des Subkontinents mit Ausnahme Gandhāras aus[134]. Hier respektierte die Zentralregierung eine vielleicht schon seit einiger Zeit verwurzelte Tradition, in Kharoṣṭhī-Schrift zu schreiben. Dies ging sogar so weit, daß Brāhmī-Vorlagen in die Kharoṣṭhī-Schrift umgeschrieben wurden, wie Lesefehler beweisen[135]. Auch die griechische Form des Na-

[131] Auch die altpersische Keilschrift ist eine Auftragserfindung: K. Hoffmann: Zur altpersischen Schrift, in: Aufsätze zur Indoiranistik. Wiesbaden 1976, II, S. 620—645; vgl. ferner: W. Sundermann: Schriftsysteme und Alphabete im alten Iran. Altorientalische Forschungen 12.1985, S. 101—113.

[132] S. L. Huntington: The Art of Ancient India. Buddhist, Hindu, Jain. New York 1985, Kapitel IV. Umfassend zu möglichen iranischen Einflüssen auf das Maurya-Reich: F. Scialpi: The Ethics of Aśoka and the Religious Inspiration of the Achaemenids. EW 34 (NS).1984, S. 55—74.

[133] Darauf weist Rastogi, wie Anmerkung 18, S. 99ff. hin.

[134] In Südindien wird die Brāhmī-Schrift noch im 3. Jahrhundert v. Chr. auf das Tamil übertragen: K. V. Zvelebil: Tamil Literature. Leiden 1975. Handbuch der Orientalistik II 2,1, S. 47. — Die von K. Mylius: Zur absoluten Datierung der mittelvedischen Literatur, in: Neue Indienkunde. Festschrift W. Ruben. Berlin 1971, S. 421—431, bes. S. 428 getroffene Feststellung: „Denn eingeführt wurde die Schrift von dravidischen Kaufleuten, die sie zunächst allein benutzten" entbehrt jeder Grundlage.

[135] K. R. Norman: Notes on the Aśokan Rock Edicts. IIJ 10.1967, S. 160—170, § 1.1.

mens *piyadasī*, nämlich πιοδασσης, zeigt eine mittelindische Form, die von der nordwestlichen *priyadraśi*, die ihrerseits dem aramäischen *PRYDRŠ* zugrunde liegt, abweicht, aber der Kanzleisprache Aśokas entspricht und damit auf die Brāhmī-Schrift verweist, wobei besonders bemerkenswert ist, daß die griechische und die aramäische Form in der Bilingue von Kandahar zusammentreffen[136]. Bei aller Rücksichtnahme auf die nordwestlichen Schreib- und Sprachgewohnheiten könnte es dennoch auch Brāhmī-Inschriften in diesem Gebiet gegeben haben, wenn ein kürzlich bekanntgemachtes Brāhmī-Fragment des sechsten Säulenedikts wirklich aus Gandhāra stammt[137]. Umgekehrt zeigt der in Kharoṣṭhī-Schrift angebrachte Schreibervermerk am Ende des kleinen Felsedikts von Brahmagiri, daß Schreiber, die beide Schriften beherrschten und aus dem Nordwesten stammten, auch tief bis in das Brāhmī-Gebiet hinein tätig geworden sind[138].

Der Gedanke an eine Auftragserfindung mag auch darin eine Stütze finden, daß erst der dritte Herrscher der Maurya-Dynastie nach der Festigung seiner Machtstellung — die ältesten datierten Inschriften sind in seinem zwölften Regierungsjahr verfaßt[139] — anfängt, Inschriften herstellen zu lassen. Diesem Neuerungswillen entspricht sowohl die ganz überraschende Menge der Texte, ihre weite Verbreitung als auch ihr ungewöhnlicher Inhalt: Moralische Ermahnungen an die Untertanen werden in späterer Zeit nie wieder das Thema von Inschriften in Indien. Auch in dieser inhaltlichen Besonderheit mag man iranischen Einfluß sehen[140].

Überdenkt man die vermutete Schrifterfindung zur Zeit Aśokas weiter, so verwickelt man sich rasch in einen Widerspruch. Die notwendigen Kenntnisse der Phonetik müssen bei vedakundigen Brahmanen gesucht werden, die am vedischen Sanskrit geschult waren, aber ihre Gelehrsamkeit gewöhnlich wohl nicht auf das Mittelindische anwendeten, das Aśoka für seine Inschriften gewählt hat, wohl nicht nur, um sich seinen Untertanen verständlich zu machen, sondern auch im Gefolge einer allgemeinen Strömung der Zeit. Denn wohl nicht allzu lange vor dem Maurya-Reich hatten die Stifter der neuen, großen Religionen wie Buddhismus und Jainismus, aber vermutlich auch die Gründer der Ājīvikas und anderer, untergegange-

[136] J. Filliozat, wie Anmerkung 130. — Es verdient festgehalten zu werden, daß in πιοδασσης eine der Brāhmī- wie der Kharoṣṭhī-Schrift fremde Geminata geschrieben ist, die nur aus mündlicher Übermittlung eines der Kanzleisprache Kundigen erklärbar wird.

[137] M. Taddei: Una nuova iscrizione di Aśoka dal Nordovest, in: Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata. III. Rom 1988. Serie Orientale Roma 56,3., S. 1445—1449 und K. R. Norman: A newly-found fragment of an Aśokan inscription. South Asian Studies 4.1988, S. 99—102.

[138] Bis in spätere Jahrhunderte hinein werden beide Schriften nebeneinander verwendet, z. B.: G. Kreisel: Die Śiva-Bildwerke der Mathurā-Kunst. Stuttgart 1986. Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 5, S. 31 mit Anm. 86.

[139] Die in den Aśoka-Inschriften enthaltenen Datierungen sind zusammengestellt von: P. H. L. Eggermont: The Chronology of the Reign of Asoka Moriya. Leiden 1956, S. 65f.

[140] Scialpi, wie Anmerkung 132.

ner Sekten sich gegen das vedische Sanskrit und für das Mittelindische entschieden[141], das im weltlichen Bereich für beinahe vierhundert Jahre die Epigraphik beherrscht, bis im Jahre 150 n. Chr. der Kṣatrapa Rudradāman die erste Inschrift in reinem Sanskrit verfassen und in den Felsen von Girnar meißeln läßt, der bereits die westliche Fassung der Aśoka-Inschriften trägt[142].

Nun ist bekannt, daß schon in den frühen Tagen des Buddhismus zahlreiche Brahmanen der neuen Religion beitraten[143], die das notwendige phonetische Wissen mitbrachten und auf das Mittelindische anzuwenden bereit waren. Das allgemeine Umfeld der Schrifterfindung deutet daher mit der langen und ausschließlichen Verwendung der neuen Schrift für das Mittelindische darauf, daß sie nicht für das Sanskrit geschaffen worden ist. Dieser Gedanke wurde in der jüngsten Vergangenheit öfter geäußert[144], ohne daß jedoch die frühen Inschriften aus diesem Blickwinkel untersucht worden sind.

Hinsichtlich des Zeicheninventars der frühen Brāhmī-Schrift fällt das Fehlen des anlautenden *ṛ-* auf, das für das Mittelindische, nicht aber für das Sanskrit entbehrlich ist. Weder die erwähnte Terracotta aus Sugh noch die Liste der Brāhmī-Zeichen im Lalitavistara, 127,9 kennen ein *ṛ-*. Weitere Hinweise liefern die Ligaturschreibungen. Schon in der Kharoṣṭhī-Schrift ist dies dem Aramäischen fremde Prinzip eingeführt, zwei Zeichen zu einer Einheit zu verbinden, um das inhärierende *-a-* zu tilgen. Denn allein in der Gāndhārī kommen sprachwirkliche Lautgruppen wie *spa* oder *pra* vor, die dem übrigen Mittelindischen fremd sind[145]. Dennoch stehen auch auf den in Brāhmī-Schrift gehaltenen Inschriften, allen voran in Girnar, Ligaturen, ohne daß dieser überraschende Tatbestand eine wirklich umfassende und befriedigende Erklärung gefunden hat, die zwei Probleme lösen müßte.

Wenn man davon ausgeht, daß die Brāhmī-Schrift zur Zeit Aśokas eingeführt wurde, kann in Formen wie *patyāsaṃna* neben *patiyāsaṃna* in den Säulenedikten keine historische Schreibung vorliegen, sondern allenfalls wie im Pāli eine Art Sanskritisierung. Dies Prinzip kann wiederum nicht für alle Ligaturen geltend gemacht werden, da in Girnar auch „diakritische" Ligaturen vorzukommen scheinen, die ganz unabhängig von einer sanskritisierenden Orthographie anscheinend auf eine phonetisch genaue Wiedergabe des Gehörten abzielen[146].

[141] Verf.: Linguistic Considerations on the Date of the Buddha (im Druck).

[142] Zu der beginnenden weiten Verwendung des Sanskrit unter den Kṣatrapas: S. Lévi: Sur quelques termes employés dans les inscriptions des kṣatrapas. JAs 1902, S. 95—125, bes. S. 118f.

[143] B. G. Gokhale: Early Buddhism and the Brahmanas, in: Studies in History of Buddhism. Delhi 1980, S. 67—80.

[144] Beispielsweise von G. Fussman, wie Anmerkung 28, und Gupta-Ramachandra, wie Anmerkung 18, S. 105.

[145] Verf.: Mittelindisch § 20f.

[146] Dazu zuletzt: J. Goto: Die mittelindische Lautentwicklung von *v* in Konsonantengruppen mit Verschlußlaut bzw. Zischlaut. IIJ 31.1988, S. 87—109, bes. S. 102 § 7.

Weiterhin fällt auf, daß das Leseprinzip der Ligaturen von oben nach unten, das nach Aśoka Allgemeingültigkeit erlangt, nicht zu gelten scheint, wenn in Girnar *rva* und *rsa* auch für *vra* und *sra* oder anderswo auch *rpa* für *pra* gesetzt sind. Dieser sorglose Umgang mit Ligaturen steht in einem bemerkenswerten Gegensatz zu der genauen Überlegung, mit der das Zeicheninventar erdacht ist. Wäre dagegen die Schrift von Anfang an für das Sanskrit bestimmt gewesen, so wäre die Bildung mehrdeutiger Ligaturen noch weniger verständlich. Denn für eine mittelindische Lesung ist es letztlich bedeutungslos, ob und wo in einer Ligatur ein *-r-* vermerkt ist, da *rpa* oder *pra* in jedem Falle als *(p)pa* gesprochen wurde. Im Sanskrit dagegen verändert die Stellung des *-r-* das Lautbild eines Wortes und mit ihm die Bedeutung: *abhra* „Wolke": *arbha* „klein".

XIII. Die Orthographie der ersten Aufzeichnung des Theravāda-Kanons

Mit dem Einsetzen der handschriftlichen Überlieferung hatte die Schrift längst zu den bis heute gültigen Regeln für die Zusammensetzung von Ligaturen gefunden. Eine andere frühe, später aufgegebene Schreibregel könnte dagegen noch bis in die erste Aufzeichnung von Texten hineingewirkt haben, nämlich die bei Aśoka und noch in späteren mittelindischen Inschriften beobachtbare Vernachlässigung der Geminatenschreibungen: Für *piyadassī* steht bei Aśoka bekanntlich *piyadasī*.

Nachrichten über die Verschriftlichung umfangreicher Textcorpora sind aus buddhistischen und aus jainistischen Quellen bekannt[147]. Die ältere vedische Literatur bleibt dagegen, soweit erkennbar, auch nach der Einführung der Schrift noch für viele Jahrhunderte der reinen Mündlichkeit verpflichtet. So berichtet der chinesische Buddhist I-tsing (635—713), der im ausgehenden 7. Jahrhundert als Pilger in Indien weilte, ausdrücklich von einer mündlichen Veda-Überlieferung, und der arabische Gelehrte Al-Bīrūnī (973—um 1050) teilt mit, daß der Veda erst kurz vor seiner Zeit zum erstenmal der Schrift anvertraut worden sei aus der Furcht heraus, er könne aus dem Gedächtnis der Menschen verschwinden[148].

Ebenso wird im Kommentar zu Mahāvaṃsa XXXIII,100f. = Dīpavaṃsa XX,20f., wo über die erste Aufzeichnung des buddhistischen Kanons zusammen mit seinen Kommentaren im 1. Jahrhundert v. Chr. auf Ceylon berichtet wird, der Beginn der Schriftlichkeit begründet: Lebensalter und Verstand des Menschen nähmen im Kaliyuga ab und gefährdeten so den Fortbestand der Texte (Mahāvaṃsaṭīkā II 623,10f.). Bei den Jainas war nach der eigenen Tradition eine Hungersnot Anlaß zur Aufzeichnung des Kanons[149]. Wie leicht Texte durch den Tod der Überliefe-

---

[147] Aus den Titeln buddhistischer Texte, die in der Aśoka-Inschrift von Bhabra genannt sind, lassen sich kaum mit J. Filliozat, Rez.: F. Edgerton: BHSG/D, T'oung Pao 43.1954, S. 151 Rückschlüsse auf einen schriftlich niedergelegten Kanon ziehen.

[148] I-Tsing: A Record of the Buddhist Religion, trsl. by J. Takakusu. London 1896 [Nachdruck Delhi 1966], S. 182f.; Alberuni's India, trsl. by E. Sachau. London 1888 [Nachdruck Delhi 1964], I, S. 126f., vgl. auch oben Anm. 13.

[149] W. Geiger: Culture of Ceylon in Mediaeval Times. Wiesbaden 1960 [2. Auflage mit einer neuen Einleitung von H. Bechert. Stuttgart 1986], § 65, vgl. F. Perera: The Early Buddhist Historiography of Ceylon. Diss. Göttingen 1966, S. 109—111. Obwohl, wie J. W. de Jong, IIJ 32.1989, S. 242 in Erinnerung ruft, F. Wellers wenig einleuchtender Versuch, diese Dīp- und Mhv-Verse als spätere Interpolation zu erweisen, nie im Einzelnen widerlegt wurde, darf er heute doch als erledigt gelten. — P. S. Jaini: The Jaina Path of Purification. Delhi 1979, S. 50.

rungsträger vom Aussterben bedroht sein konnten, zeigt auch die Bemerkung der Samantapāsādikā, 695,25f., daß in einer nicht näher bestimmten Krisenzeit (*mahābhaye*) der Mahāniddesa nur noch einem einzigen Mönche bekannt gewesen sei, auf den dann, falls man dieser Aussage historischen Wert beimessen darf, die heutige Überlieferung dieses Textes, den er mündlich an andere Mönche weitergab, zurückgehen würde.

Die Zeit der ersten Aufzeichnung des buddhistischen Kanons im 1. Jahrhundert v. Chr. war sicherlich nicht ohne Folgen für die Orthographie der ersten Verschriftlichung. Zwar lassen sich darüber nur Vermutungen anstellen, doch der Gedanke, daß diese den Gebrauch der zeitgenössischen Epigraphik übernahm, auf die Schreibung von Geminaten zu verzichten, ist wohl nicht ganz abwegig[150].

Da selbst die ältesten erhaltenen Handschriften[151] viel zu jung sind, um noch Spuren dieser wohl spätestens im Zuge der Revision der Kommentare durch Buddhaghosa im 5. Jahrhundert n. Chr. beseitigten Orthographie aufzuweisen, kann diese nur indirekt nachgewiesen werden. Dazu bieten sich Fehlentscheidungen bei der Deutung einzelner Wörter oder syntaktischer Konstruktionen an, die verfehlte Geminatenschreibungen zur Folge hatten oder dazu führten, daß ihre Einführung unterblieb. Derartige Versehen sind in Ceylon während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte durchaus vorstellbar, da hier das Pāli in einer sprachlichen Umgebung tradiert wurde, die sich immer nachhaltiger und rascher durch eine innerhalb des Indoarischen ganz eigenständigen Entwicklung vom Pāli wegbewegte.

Die genannten Bedingungen für den Nachweis einer geminatenlosen Orthographie werden durch die Konstruktion des Verbums *abhijānāti* „sich bewußt sein, sich erinnern" erfüllt, da in den überlieferten Texten im Zuge der Sanskritisierung des Pāli teils das korrekte Absolutiv auf *-tvā*, teils irrtümlich das *nomen agentis* auf *-tā* eingesetzt ist. Dieser Vorgang wird nur durch eine frühe Orthographie verständlich, in der Sanskrit *-tvā* > *-ttā* mit Sanskrit *-tā* > *-tā* in der Schreibung *-tā* zusammenfiel[152]. In eben dieser Weise könnten die ungewöhnlichen Instrumentalendungen des femininen Abstraktums auf *-tā* statt des erwarteten *-tāya* auf einer unterlassenen Umsetzung von *-tā* < *-tvād* beruhen, doch sind hier auch andere Deutungen möglich[153].

In den Erklärungen zu den schwierigen Wörtern *anabhāva* „Vernichtung" und *anacchariya* „nicht artikuliert" nehmen die einheimischen Kommentatoren, denen

[150] W. Geiger: A Grammar of the Sinhalese Language. Colombo 1938, § 37.

[151] Zu alten Pāli-Inschriften: Verf., wie Anmerkung 8, S. 185; zu den ältesten Pāli-Handschriften: Verf.: Notes on the Pāli Tradition in Burma. NAWG Jg 1983, Nr. 3, S. 5 Anm. 1 und ders.: Two Jātaka Manuscripts from the National Library in Bangkok. JPTS 10.1985, S. 1—22, bes. S. 3.

[152] Verf.: Pāli as an Artificial Language. Indologica Taurinensia 10.1982, S. 133—140; Verf.: Mittelindisch § 498; weiteres Material bei: K. R. Norman, JPTS 10.1985, S. 23f. *anisita : anissita*.

[153] Verf.: Kasussyntax § 159. Auch Überlieferungsfehler sind nicht ganz auszuschließen.

der Sinn von *anacchariya* nicht mehr bekannt war, in ihrer Analyse für die Komposita ein Vorderglied *anu-* an[154]. Wegen der lautlichen Entwicklung von *anu-a-* > Pāli *anna-*, das im Laufe einer späteren Überlieferung oft zu *anva-* restituiert wird[155], kann diese Annahme nicht richtig sein. Ihre Entstehung läßt sich aus einer nicht geschriebenen Geminata erklären, wodurch man dem Wort nicht mehr ansehen konnte, ob in seinen Anlaut *an-a-* oder *anna-* gehörte.

Auch Doppelüberlieferungen wie *onītapattapāni* neben *onitta°*[156] können auf eben diese Orthographie zurückgehen. Hier und in anderen Beispielen wird zwar eine Geminata geschrieben, doch könnte sie durch die Dehnung des vorausgehenden Vokals angedeutet sein. Ob es sich allerdings hierbei um eine frühe quantitative Metathese oder um eine orthographische Regel handelt, ist im Einzelfall nicht immer leicht zu entscheiden. Die zweite Erklärungsmöglichkeit hat G. Fussman nach dem Vorgang von E. Senart kürzlich wieder in Erinnerung gerufen[157].

Anderes bleibt zweifelhaft, läßt sich aber vielleicht hier anschließen wie die vermutete Gleichung von Erakapatta — Elāpatra — Airāvata[158], die seltene Lesart *avamaññati*, Dhp 121 neben *appamaññati*, das, wie die Parallelen zeigen, *alpa°* entspricht[159], oder der Vers *tulam atulañ ca sambhavaṃ*, DN II 107,3*. Seine fehlerhafte Metrik kann mit Hilfe der Sanskrit-Parallele *tulyam atulyaṃ ca sambhavaṃ*, Mahāparinirvāṇasūtra (hg. v. E. Waldschmidt. 1950) 16.15: — ∪ ∪ / — — / ∪ — ∪ — geheilt werden, die zeigt, daß hier ein Vaitalīya-Rhythmus auch im Pāli hergestellt werden muß: *tullam atullañ ca sambhavaṃ*, wodurch zugleich die Wortbildung von *(a)tulla* verständlich wird[160].

Aber nicht allein die Behandlung der Geminaten verweist auf eine Orthographie bei der ersten Aufzeichnung des Pāli-Kanons, die Gepflogenheiten der Epigraphik folgte. Auch das Schwanken von *a* und *ā* in der Überlieferung einzelner Wörter wie in *āyasa : ayasa* (KZ 84.1970, S. 181f.); *ārogya : arogya* (CPD) oder die irrtümlich fest-

[154] CPD s.vv. und Verf.: *gāthā anacchariyā pubbe assutapabbā*. KZ 84.1970, S. 5—10, ferner: P. Thieme: Kleine Schriften. Wiesbaden ²1984, S. 791, Nachträge zu S. 194ff.

[155] Verf.: Die Sprachgeschichte des Pāli im Spiegel der südostasiatischen Handschriftenüberlieferung. AWL Jg. 1988, Nr. 8, S. 24.

[156] Als Lesart wird *onitta°* beispielsweise Sv 277,18 verzeichnet, vgl. PED und Saddanīti (hg. v. H. Smith. 1928—1966) Index, s.v.

[157] G. Fussman: Documents épigraphiques Kouchans (V): Buddha et Bodhisattva dans l'art de Mathurā: Deux Bodhisattvas inscrits de l'an 4 et de l'an 8. BEFEO 77.1988 (im Druck); zur quantitativen Metathese: Verf.: Mittelindisch § 109f.

[158] Dazu zuletzt: K. R. Norman: The Nine Treasures of a *cakravartin*. Indologica Taurinensia 11.1983, S. 183—193, bes. S. 190.

[159] G. Roth: Particular Features of the Language of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādins, in: Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. AAWG, Nr. 117. 1980, S. 114.

[160] Zu den grammatischen und semantischen Problemen dieses Verses: CPD s.v. *atula* und E. Windisch, wie Anmerkung 60, S. 50, 72.

gelegte Schreibung *mahāsamaya* statt *mahāsamāya*[161] kann aus einer Übernahme aus der Epigraphik beruhen, die auf Ceylon in frühen Inschriften das *ā* unbezeichnet läßt.

Wenn diese Irrtümer in die Zeit der ersten schriftlichen Aufzeichnung und der frühen Überlieferung zurückreichen, so bedeutet dies zugleich, daß die mündliche Überlieferung zu einem nicht näher bestimmbaren Zeitpunkt wenn nicht ganz unterbrochen, so doch in manchen Einzelheiten der korrekten Aussprache einer toten Sprache, von der sich das gesprochene singhalesische Prakrit immer weiter entfernte, nicht gesichert war. So begannen die Mönche vermutlich, wann immer sie unsicher geworden waren, die geschriebenen Zeichen zu deuten und sich nicht mehr allein nach dem gesprochenen Wort zu richten, wie es jene Beamte der Maurya-Verwaltung durchaus noch taten, wenn sie sich trotz des Schriftbildes *piyadasī* nicht verwirren ließen und nach dem Gehörten in den griechischen Text πιοδασσης mit richtigem *-ss-* aufnahmen. Wie schwierig es dagegen zur Zeit Buddhaghosas im 4. Jahrhundert n. Chr. auf Ceylon geworden war, eine phonetisch korrekte Aussprache des Pāli zu sichern, zeigen die vielfältigen Beispiele für mögliche Aussprachefehler, die er warnend anzuführen weiß[162].

[161] Verf.: Pāli *samaya* und Sanskrit *samāja*. IIJ 29.1986, S. 201f. mit einem Zusatz in: Verf., wie Anm. 141, Anm. 17.

[162] Verf.: Das buddhistische Recht und die Phonetik des Pāli. StII 13/14. Festschrift Wilhelm Rau. 1987, S. 101—127.

XIV. Die mündliche Textweitergabe bei den Buddhisten

Wie weit diese Schwierigkeiten in die Vergangenheit zurückreichen, läßt sich nicht feststellen. Sie unterstreichen jedoch, daß die Buddhisten auf Ceylon von der phonetischen Präzision, mit der die mündliche Überlieferung der brahmanischen Veda-Tradition ablief, weit entfernt waren. Dies wiederum hängt mit der recht verschiedenen Methode der Textweitergabe in diesen beiden Religionen zusammen. Die Überlieferung des Veda ist bekanntlich eine Familientradition, die jedem Brahmanen die rituelle Verpflichtung auferlegt, die vedischen Texte seiner Schule sich von seinem Vater oder von einem Lehrer anzueignen, wobei Bücher als Unterrichtsmittel nicht nur als überflüssig, sondern als hinderlich und schädlich angesehen werden. Der Unterricht beginnt früh im Leben eines Knaben, der in seinem achten Lebensjahr von der Empfängnis oder der Geburt an gerechnet anfangen sollte, sich die Texte, zunächst ohne ihren Sinn zu verstehen, einzuprägen. Erst nach Abschluß dieses Vorgangs erfolgt dann die Erklärung des Inhaltes[163].

Wenn auch gewiß niemals alle Brahmanen sich dieser mühevollen Aufgabe wirklich unterzogen haben dürften, so gab es doch im alten Indien immer eine hinreichend große Gruppe, um einen breiten Strom der Überlieferung zu garantieren und trotz beträchtlicher Verluste an Texten bis in unser Jahrhundert hinein die vedische Literatur in einem beachtlichen Umfange zu bewahren.

Die Träger der buddhistischen Überlieferung sind im Gegensatz zu den Brahmanen nicht in ihre Rolle hineingeboren, sondern Angehörige des Mönchs- und Nonnenordens, an die allein die Texte weitergegeben werden durften, wie es im IV. Pācittiya des Pāṭimokkhasutta ausdrücklich festgelegt ist (Vin IV 14,29**f.). Die Mitglieder des Saṃgha aber müssen zunächst für den Eintritt in den Orden gewonnen werden. Ihre Zahl war keineswegs immer und überall hoch, so daß die Weitergabe der Texte während Hungersnöten oder in Kriegszeiten schnell bedroht war. Daher werden die Mönche ermahnt, zum Gedeihen der Lehre ihre Textkenntnis weiterzugeben (*suttantaṃ paraṃ vācenti*, AN II 147,30; 148,25), damit nicht „mit ihrem Ableben die Wurzel des Sūtra abgeschnitten werde" (*tesaṃ accayena na ca chinnamūlako suttanto hoti*, AN II 148,25f.; 147,30 mit dem Kommentar: *mūlabhūtānaṃ bhikkhūnaṃ ucchinnattā*, Mp III 137,20).

[163] Kane, wie Anmerkung 13, III, 1, S. 247f., 347; vgl. auch: B. K. Smith: Ritual, Knowledge, and Being. Initiation and Veda Study in Ancient India. Numen 33.1986, S. 65—89, bes. S. 69 zum Lebensalter beim Studienbeginn.

Weitaus nachhaltiger als die oft wohl sehr begrenzte Zahl der Traditionsträger hat es sich vermutlich ausgewirkt, daß der Eintritt in den Orden als Novize frühestens mit fünfzehn und als Mönch frühestens mit zwanzig Jahren erfolgen konnte: „Nicht darf, ihr Mönche, ein Knabe von weniger als fünfzehn Jahren Novize werden (*pabbājetabbo*)", Vin I 79,5f. und: „Nicht darf, ihr Mönche, eine Person, die weiß, daß sie weniger als zwanzig Jahre alt ist, ordiniert werden (*upasampādetabbo*)", Vin I 78,30f. Dabei wird auch hier das Lebensalter von der Empfängnis an gerechnet: „Ich erlaube, ihr Mönche, jemanden, der nach der Empfängnis zwanzig Jahre alt ist, zu ordinieren", Vin I 93,22f. Der Unterricht in den heiligen Texten der Buddhisten konnte demnach frühestens im Lebensalter von fünfzehn Jahren beginnen, einem geradezu fortgeschrittenen Alter im Vergleich mit der brahmanischen Tradition. Entscheidende sieben Jahre, in denen sich die Texte leichter in das Gedächtnis einprägen, gingen den Buddhisten verloren, was auf die Qualität der Überlieferung kaum ohne Folgen geblieben sein wird. Zudem traten viele Laien erst in einem höheren Alter dem Orden bei, und nicht ohne Grund heißt es: *dullabho bhikkhave vuḍḍhapabbajito... bahussuto... dhammakathiko... vinayadharo*, AN III 78,20—22 „schwer zu finden, ihr Mönche, ist einer, der in fortgeschrittenem Alter Novize geworden und ein Gelehrter (d. h. einer, der viele Texte auswendig kann), ein Verkünder der Lehre oder ein Überlieferungsträger des Vinaya ist".

Zum Teil mag dieser Nachteil dadurch ausgeglichen worden sein, daß viele Brahmanen beim Eintritt in den Orden ihre mnemotechnische Ausbildung mitbrachten. So berichtet die Einleitung zum Milindapañha von dem ganz besonders begabten Brahmanen Nāgasena, der mit sieben Jahren (Mil 9,30), also wie vorgeschrieben mit etwa acht Jahren seit der Empfängnis, begann, bei einem Lehrer die drei Veden mit den zugehörigen Hilfswissenschaften auswendig zu lernen (Mil 10,5—10). Von dem Inhalt seines Wissens enttäuscht, tritt er in den buddhistischen Orden ein und erlernt nun noch als Novize das Abhidhammapiṭaka (Mil 12,20—32), um dann als Mönch das ganze Tipiṭaka in nur drei Monaten zunächst allein seinem Wortlaut nach auswendig zu lernen. In drei weiteren Monaten gelingt es ihm dann auch, den Sinn zu erfassen (Mil 18,9—12).

Die gewöhnliche Ausbildung eines buddhistischen Mönches verlief jedoch weit weniger dramatisch. Diese wird in der Samantapāsādikā, dem Kommentar zum Vinayapiṭaka, bei der Definition des Begriffes *bahussuta* „Gelehrter, d. h. einer, der [von einem Lehrer] viel gehört hat [und es nun auswendig kennt]" ausführlich beschrieben. Da diese Stelle ein recht gutes, wenngleich gewiß auch etwas idealisiertes Bild von den im 5. Jahrhundert n. Chr. auf Ceylon an einen Mönch gestellten Anforderungen vermittelt, lohnt es sich doch, diesen Abschnitt hier in Übersetzung wiederzugeben:

„Es gibt nämlich drei Arten von diesen Gelehrten: den Unabhängigen (*nissayamuccanaka* „der aus der Abhängigkeit [von einem Lehrer] Entlassene"), den Führer der Gemeinde und den Lehrer der Nonnen.

Dabei muß ein Unabhängiger im letzten Abschnitt des Zeitraumes von fünf Jahren nach der Ordination, nachdem er die beiden Teile des Pāṭimokkhasutta auswendig beherrscht, sich wenigstens soviel angeeignet (d. h. auswendig gelernt) haben: Um an den alle zwei Wochen wiederkehrenden Tagen [der Gemeindeversammlung] die Lehre zu verkünden, aus dem Sūtra vier Kapitel; zur Erbauung der Anwesenden einen Abschnitt wie das Andhakavinda- (AN III 138f.), Mahārāhulovāda- (MN I 420—426), oder Ambaṭṭha[sutta] (DN I 87—110); für den Segensspruch bei einer Speisung der Gemeinde bei einem glücklichen oder unglücklichen Ereignis die drei Segenssprüche (nach der Vimativinodanī: Nidhikuṇḍasutta, Khkp 7, Maṅgalasutta, Khkp 2f. = Sn 46f. und Tirokuḍḍasutta, Khkp 6 = Pv 14—25[164]); um Uposatha, Pavāraṇā usw. durchführen zu können, die Bestimmungen über die richtige Verfahrensweise (nach Sp-ṭ: den Kammavagga im Parivāra, Vin V 220,1—223,2); um den geistlichen Pflichten zu genügen und durch Meditation oder Einsicht die Arhatschaft zu erreichen, ein „Übungsgebiet" (*kammaṭṭhāna*). Denn dadurch ist er ein Gelehrter, der sich nach seiner freien Entscheidung, wohin immer er mag, in den vier Himmelsrichtungen bewegen darf.

Ein Führer der Gemeinde muß im letzten Abschnitt des Zeitraumes von zehn Jahren nach der Ordination, um die Gemeinde in der Ordenszucht zu leiten, die beiden [Vinaya-]Vibhaṅga (Vin III 1—266; IV 1—350) auswendig beherrschen. Wenn er dies nicht kann, so muß eine abwechselnde Rezitation zusammen mit drei anderen Personen erlaubt werden. Ferner muß er sich die richtige Verfahrensweise und die im Khandhaka [des Vinaya dargelegten] Pflichten angeeignet haben. Um aber auch die Gemeinde in der Lehre zu leiten, muß er, wenn er ein Rezitator des Majjhimanikāya ist, sich den Mūlapaṇṇāsaka (MN I 1—338) aneignen; des Dīghanikāya, den Mahāvagga (DN II 1—358); des Saṃyuttanikāya, die ersten drei Abschnitte (nach Sp-ṭ: Sagātha-, Nidāna, Khandhakavagga, SN I 1—240; II 1—286; III 1—279) oder den Mahāvagga (SN V 1—478), wenn er ein Rezitator des Aṅguttaranikāya ist, muß er sich die erste oder zweite Hälfte dieses Nikāyas aneignen. Wenn er dies nicht kann, kann er sich auch den Einer- bis Dreier-Abschnitt (AN I 1—304) aneignen. In der Mahāpaccari aber wird gesagt, daß es erlaubt sei, wenn man einen Abschnitt erfaßt, den Vierer- (AN II 1—257) oder Fünfer-Abschnitt (AN III 1—278) zu erfassen. Ein Rezitator des Jātaka muß sich dies zusammen mit dem Kommentar (*aṭṭhakathā*: dieser Text ist nicht erhalten) aneignen, weniger ist nicht erlaubt. Auch das Dhammapada zusammen mit den Erzählungen (Dhp-a I—V) sich anzueignen sei erlaubt, wird in der Mahāpaccari gesagt. Wenn man von hier und dort eine Auswahl trifft, genügt dann allein der Mūlapaṇṇāsaka oder nicht? Er genügt nicht, wie

[164] Das sechste Kapitel des Suttasaṅgaha enthält eine *anumodana*-Sammlung: CPD Epilegomena, S. 96*.

der Kommentar ‚Kurundi' verbietet; in den anderen [Kommentaren] steht dazu nichts.

Ob man aus dem Abhidhamma etwas erfassen muß, wird nicht gesagt. Wer jedoch Vinayapiṭaka und Abidhammapiṭaka mit ihren Kommentaren beherrscht, nicht aber den Text aus dem Sūtra in der genannten Form, der darf die Gemeinde nicht führen. Wer sich aber aus Suttanta und Vinaya den Text in dem genannten Umfang angeeignet hat, der ist ein weithin berühmter Gelehrter und darf, wohin er gehen mag, die Gemeinde unterstützen.

Ein Lehrer der Nonnen aber muß sich die drei Piṭakas mit ihren Kommentaren aneignen. Wenn er es nicht kann, muß er sich den Kommentar eines aus den vier Nikāyas aneignen. Denn mit Hilfe eines Nikāyas wird er eine Frage auch hinsichtlich der übrigen Nikāyas erklären können. Aus den sieben Abhandlungen [des Abhidhammapiṭaka] muß er die Kommentare von vier Abhandlungen beherrschen. Nach von dort aufgenommenen Grundsätzen wird er eine Frage hinsichtlich der übrigen Abhandlungen erklären können. Das Vinayapiṭaka dagegen enthält vielfältige Aussagen und Vorschriften. Deswegen muß es zusammen mit seinen Kommentaren unbedingt beherrscht werden. Hierdurch nun wird er ein Lehrer der Nonnen" (Sp 788,26—790,9, vgl. Sv 529,36—530,8)[165].

Die Anforderungen an das Gedächtnis der Mönche waren demnach beträchtlich, und die Ausnahmeregeln der Samantapāsādikā zeigen, daß sie durchaus nicht immer erfüllt werden konnten. Wie sehr die Textkenntnis der buddhistischen Mönche dem Niedergang unterlag, lassen die Vorschriften für die Pāli-Prüfungen beispielsweise aus Siam im 18. Jahrhundert erkennen, die nur noch das Verständnis von wenigen Zeilen einer kleinen Anzahl ausgewählter Texte vorschreiben[166].

Obwohl die in der Samantapāsādikā niedergelegten Bestimmungen für die Ausbildung der Mönche auf ihre spätere Funktion im Saṃgha ausgerichtet sind, so bestätigen sie auch, daß jeder Mönch zuerst das Pāṭimokkhasutta auswendig lernen mußte, dessen Kenntnis ihm zugleich die Teilnahme an der Ordination neuer Mönche erlaubte (Vin I 65,16). Es ist gewiß diesem Umstand zu verdanken, daß gerade dieser Text ungewöhnlich gut und beinahe frei von Varianten überliefert ist. Überhaupt erscheint im ganzen die Vinaya-Überlieferung besser zu sein als die der Sūtras, da dem genauen Wortlaut im Bereich des Kirchenrechts seit alter Zeit eine besondere Bedeutung zukam[167].

[165] Ein Rezitator der heiligen Texte soll ferner eine klare (*kalyāṇavācā*) und angenehme (*kalyāṇavakkāraṇa*) Aussprache haben: Sp 790,21—26. — Zu *bahuśruta* vgl. auch MPPŚ IV, S. 1854 und P. Mus: La lumière sur les six voies. Paris 1939, S. 189—191.

[166] Y. Ishii: Sangha, State and Society: Thai Buddhism in History. Honolulu 1986, S. 84f.

[167] H. Bechert, in: Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur. I. AAWG, Nr. 149. 1985. Einleitung S. 43.

XV. Die Vorstellungen der Buddhisten von früher Schriftlichkeit

Niemals aber erreichte die Qualität der buddhistischen Überlieferung die Sorgfalt, mit der der Veda weitergegeben wurde, wie E. Frauwallner mit Recht betont hat[168]. Die Gefahren eines Verfalls der Textüberlieferung, die sich daraus zwangsläufig ergeben, dürften auch den Buddhisten, die sich schon früh auf ihren Konzilen um ihre Texte bemühten, bewußt gewesen sein, und die sich aus eben diesem Grund ganz anders als die brahmanische Tradition rasch und geradezu begeistert der Schriftlichkeit zuwandten. In der buddhistischen Literatur, jedoch nicht in der ältesten Schicht, werden Bücher oft erwähnt und ihre Stiftung zur Förderung und Wahrung der buddhistischen Überlieferung als so verdienstvoll gepriesen, daß sich ein regelrechter Buchkult schon früh entwickeln konnte, dessen Ausläufer bis in die Gegenwart hinein weiterwirken[169].

Die Buddhisten selbst konnten sich ihre Religion ohne Bücher kaum noch vorstellen. Nicht nur, daß das späte Mañjuśrīmūlakalpa schon dem Sohn und Nachfolger Ajātaśatrus, Udāyin, die Aufzeichnung des Kanons zuschreibt[170], daß nach einer anderen, ebenfalls späten Überlieferung Upāli als unmittelbarer Schüler des Buddha und erster Lehrer des Vinaya ein Manuskript schreibt[171] und daß im Mahākaruṇāpuṇḍarīkasūtra der Buddha selbst Ānanda anweist, eine bestimmte Schlußformel an das Ende eines jeden Sūtras zu schreiben[172]. Auch der Buddha erlernt als Kind eine ganze Anzahl von Schriften, wie der Lalitavistara berichtet, so daß der Mönch Upagupta den entsprechenden Ort Aśoka zeigen kann (Divyāvadāna 391,8)[173], und schließlich schreibt auch der Buddha nach der Vorstellung des

[168] E. Frauwallner, wie Anmerkung 54, S. 172—177.

[169] G. Schopen: The Phrase ‚*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna. IIJ 17.1975, S. 147—181; Verf.: Einleitungen und Herausgeber früher Pāli-Drucke in Siam, in: Lex et Litterae: Essays on Ancient Indian Law and Literature in Honour of O. Botto. Turin (im Druck).

[170] E. Lamotte: Histoire, S. 102; zum Datum des Mañjuśrīmūlakalpa: Y. Matsunaga: On the Date of the Mañjuśrīmūlakalpa, in: Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein. Brüssel 1985. Mélanges Chinois et Bouddhiques. Volume XXII. Tome III, S. 882—894.

[171] H. Bechert: Die Lebenszeit des Buddha — das älteste feststehende Datum der indischen Geschichte? NAWG, Jg. 1986, Nr. 4, S. [12] 138.

[172] L. Feer: Fragments Extraits du Kandjour. Paris 1883. Annales du Musée Guimet 5. S. 80.

[173] A. Foucher: La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde. Paris 1949 [Nachdruck 1987], S. 75—77.

Verfassers des Buches des Zambasta einen Vers über den Dharma mit seinem Blut[174], um nur einiges zu nennen[175].

Dies alles sind Vorstellungen von Buddhisten zur Zeit der Schriftlichkeit, die ihre eigene Gegenwart unreflektiert in die Vergangenheit zurückprojizieren. Da sie seit Jahrhunderten schreiben konnten, erwarten sie als selbstverständlich, daß sich der Stifter ihrer Religion der Schrift zu bedienen wußte.

Auch die Diskussion um die Einführung der Schrift in Indien unterstreicht eindringlich, wie verführerisch es ist, ein Opfer eigener Vorstellungen und Gedanken zu werden. Denn obwohl die erhaltenen Denkmäler keine Möglichkeit offen lassen, vor Aśoka mit einer Schrift in Indien zu rechnen, und obwohl eine ganz ungewöhnlich glückliche Quellenlage es nicht einmal, wie gewöhnlich, erfordert, letztlich mit einem *argumentum ex silentio* das Fehlen der Schrift zu erschließen und zu begründen, da Megasthenes „und andere" diesen Tatbestand als Zeitzeugen festhalten, erweist sich dennoch die Versuchung groß, gegen alle Wirklichkeit, wie sie unsere Quellen spiegeln, aufgrund der verschiedensten vorgefaßten Meinungen der altindischen Kultur ein Stück ihrer Besonderheit zu entreißen und ihr eine Schriftlichkeit zu unterstellen, die sie nie besaß.

Wie genau die Quellenwirklichkeit mit der Wirklichkeit des historischen Geschehens übereinstimmt, kann man wie immer nur abschätzen. Doch stimmt es zuversichtlich, daß sich ein in sich geschlossenes Bild von der Einführung der Schrift zeichnen läßt, das sich gut in den allgemeinen Verlauf der altindischen Kulturgeschichte einfügt. Mit dem Ende der vedischen Kulturperiode wachsen im 4. Jahrhundert v. Chr. die Städte und die Stadtstaaten[176]. Vom Nordwesten her breitet sich der Gebrauch von Münzen aus. Der Maurya-Dynastie gebührt das Verdienst, die vielfältigen Anregungen von außen, die den Kulturwandel dieser Zeit gewiß entscheidend gefördert haben, aufgenommen und weiterentwickelt zu haben. Neben der Verwendung von Stein in Kunst und Architektur gehört auch die Schrift zu den kulturellen Errungenschaften, die nun vergleichsweise spät, aber mit großem Eifer verfolgt werden. Dabei ist gerade die aus Iran und damit letztlich aus dem Bereich der semitischen Kultur entsprungene Idee zu schreiben ohne die unbedachte Übernahme eines Schrift- oder Zeichensystems mit einem Ergebnis schöpferisch umgestaltet, das in der Geschichte der Schrifterfindungen keinen Vergleich zu scheuen braucht, nämlich der Brāhmī-Schrift.

[174] R. E. Emmerick: The Book of Zambasta. London 1968. London Oriental Series. Volume 21, S. 344: Z 23,15 = E 24,15.

[175] Ein gelehrter Veda-Kenner schreibt dagegen nur mit Mühe und schlecht: *śrotriyalikhitāny akṣarāṇi prayatnalikhitāny api niyatam asphuṭāni bhavanti,* Mudrārākṣasa (hg. v. A. Hillebrandt 1912), S. 22,5f. = I 19,3.

[176] Der Zeitpunkt der Entstehung von Städten in Indien ist noch nicht geklärt; zuletzt dazu: F. R. Allchin: City and State Formation in Early Historic South Asia. South Asian Studies 5 1989, S. 1—16, der mit den ersten Anfängen bis in das 6. Jh. v. Chr. hinaufgehen möchte.

Nachträge

Zu Anmerkung 36:

Die Frage einer sehr frühen Schriftlichkeit des Padapāṭha hat J. Bronkhorst inzwischen nochmals wesentlich vorsichtiger behandelt in der Besprechung von: F. Staal: The Fidelity ..., wie Anmerkung 15, IIJ 32.1989, S. 303—310, bes. S. 306.

Zu Anmerkung 48:

Ferner: J. A. Silk: A Note on the Opening Formula of Buddhis Sutras. JIABS 12,1. 1989, S. 158—163 mit weiteren Literaturhinweisen.

Zu Anmerkung 131:

Grundlegend über die Erfindung einer Schrift für das Avesta handeln: K. Hoffmann und J. Narten: Der sasanidische Archetypus. Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen. Wiesbaden 1989. Auch für dieses Textcorpus ist mit einer langen, vielleicht beinahe eineinhalb Jahrtausende andauernden, rein mündlichen Überlieferung zu rechnen: Kapitel III, S. 34—37, mit S. 88.

Index

Sachindex

Verzeichnis der behandelten Wörter

Verzeichnis der behandelten Stellen